ERICH FROMM

LA VIDA AUTÉNTICA

PAIDÓS NUEVA BIBLIOTECA **ERICH FROMM**

ERICH FROMM (1900-1980) está considerado como uno de los pensadores más influyentes del siglo XX, sobre todo por su capacidad para conjugar la profundidad y la simplicidad en un estilo accesible y transparente. Es también autor, entre otros libros, de *El amor a la vida*, *El arte de amar*, *La condición humana actual*, *El arte de escuchar* o *Del tener al ser*, todos ellos igualmente publicados por PAIDÓS, que también ha editado *Erich Fromm. El amor a la vida*, compilado por Rainer Funk.

LA VIDA AUTÉNTICA

Nueva Biblioteca Erich Fromm

Títulos publicados:

1. E. Fromm - *El arte de amar*
2. E. Fromm - *La vida auténtica*

Erich Fromm

LA VIDA AUTÉNTICA

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Authentisch leben*
Publicado en 2000, en alemán, por Herder, Freiburg im Breisgau, Alemania

Traducción de Marta Pino Moreno (caps. 1, 2, 3 y 7, a partir de las versiones originales en inglés); R. S. Carbó (introducción y cap. 6, a partir de las versiones originales en aleman); y Gino Germani (caps. 4 y 5, a partir de las versiones originales en inglés [fragmentos extraídos de *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1947]).

Cubierta de Idee

Creative Commons

© 2000 by The Estate of Erich Fromm
© de la introducción, Rainer Funk
© de la traducción, Marta Pino Moreno, R. S. Carbó y Gino Germani
© 2007 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
http://www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2000-2
Depósito legal: B.-9.495/2007

Impreso en Grup Balmes - AM 06, A. I. E.
Av. Barcelona, 260 - Pol. Ind. El Pla - 08750 Molins de Rei (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción, *Rainer Funk* 9

1. El hombre no percibe su ser como algo propio 17
2. La «esencia» del hombre está en las preguntas, no en las respuestas 33
3. La libertad, el verdadero logro de la persona humana 47
4. El yo es fuerte en la medida en que actúa .. 65
5. El hombre no sólo vende mercancías, también a sí mismo 93
6. El ser humano de nuestros días está lleno de un sentimiento de profunda impotencia 127
7. La distinción entre autenticidad y apariencia 157

Bibliografía 173
Fuentes 175

INTRODUCCIÓN

Hoy en día somos testigos de una evolución en todos los aspectos de la vida que anuncia el nacimiento de una nueva época. Hasta la Modernidad, el ser humano se entendió a sí mismo como deudor de un poder trascendente. No fue hasta el siglo xv cuando el Renacimiento le hizo interesarse por su dignidad como ser humano, y hasta la Ilustración los filósofos le enseñaron que sólo a sí mismo agradecía su existencia y que, por lo tanto, debía dejar atrás su autoimputable minoría de edad y convertirse en un sujeto autónomo. La realidad propia y la realidad exterior pasaron, pues, a ser proyecto del sujeto, si bien siguieron siendo consistentes por sí mismas («objetivas»), algo que cabía conocer y a lo que las fuerzas espirituales, corporales y emocionales estaban referidas. A partir de esta visión de la realidad como autorreferencia de un sujeto, las ciencias humanas y naturales se desarrollaron hasta posibilitar perspectivas insospechadas de las leyes de la naturaleza, la vida y el hombre.

En la Posmodernidad esta percepción de la realidad es sustituida por otra que la entiende como rea-

lidad fabricada, creada, producida. Paralelamente, la pretensión de medir esta realidad producida con la realidad dada se descuida cada vez más, o incluso se ignora o se elude a propósito. Esto último puede observarse en todos los niveles: los mundos artificiales de la industria del entretenimiento son más excitantes y cautivadores que el contacto con la naturaleza o la relación con los niños, la noticia transmitida tiene más credibilidad que la conocida de primera mano, es más atrayente relacionarse con desconocidos de Australia o California a través de Internet que tratar con el vecino, uno se siente más en casa en los mundos virtuales creados por el hombre que entre sus propias cuatro paredes. Sólo la preferencia por una realidad y una manera de percibirla producidas por uno mismo explica la fascinación por las drogas, las técnicas de sugestión y manipulación y las sustancias alucinógenas.

Desde el punto de vista de la psicología social, el atractivo creciente que tiene hoy en día escenificar la realidad se debe sobre todo a la necesidad —inducida por el omnipresente marketing— de venderse bien, de estar «en forma», de tener gancho y, al mismo tiempo, de rehuir una percepción de la realidad y de uno mismo ardua, conflictiva, destructiva, decepcionante o cuando menos inconveniente.

En este sentido, la posibilidad de escenificar también la propia realidad (mi yo y mi vivencia de mí mismo) tiene especial relevancia. La percepción de uno mismo ya no se guía por la propia idiosincrasia,

esto es, por las necesidades, estados de ánimo, sentimientos y capacidades de uno, sino por la escenificación de una personalidad y un carácter que proporcionen una identidad desde fuera. Uno se reviste de un determinado perfil de personalidad y representa de la manera más perfecta posible el papel del triunfador consciente y seguro de sí mismo, empático, racional, carismático, etc.

La identificación con este yo escenificado puede llegar a ser tal que el implicado y su mundo circundante tengan dificultades para reconocer quién es realmente y cómo es de verdad, ya que representa su papel tan «auténticamente» que de su auténtica forma de ser no queda nada. El hombre se vive, pues, como si lo hubieran hipnotizado, como si sus actos respondieran a su querer, sentir y pensar *propios*, y no se da cuenta de que ha sido víctima de las fuerzas de sugestión. Al contrario, si le preguntan qué es él en realidad, tachará la pregunta de pasada de moda argumentando que no hay nada así como una «naturaleza» o una «esencia» del ser humano o una forma auténtica de ser uno mismo. Lo único real es lo escenificado. ¿Por qué buscar, entonces, una vida auténtica?

El problema se agudiza cuando esta vivencia alienada de uno mismo es el resultado de sugestiones colectivas en el sentido de que es compartida por mucha gente. En este caso es difícil que haya ocasión de cuestionarse si la propia forma de pensar, sentir o actuar es producto o no de la sugestión, pues todos re-

presentan a la perfección su papel y están convencidos de vivir auténticamente.

Que la vida de un yo escenificado no llegue a ser totalmente plana ni exenta de asperezas se lo debemos sobre todo a nuestra *psyché*, que —por suerte y para muchos dolorosamente— no traga con todo. Todos sabemos de alguna manera lo que el ser humano puede lograr, aunque podamos ignorarlo, esto es, reprimirlo, negarlo. Erich Fromm intentó plasmar este saber en diferentes conceptos. Así, habló de «espontaneidad» y de «actividad espontánea» o de una «propensión productiva», términos con los que quería señalar que sea lo que fuere lo que el ser humano piense, sienta o haga, lo producirá (*producere*) por propio impulso (*sua sponte*) con la ayuda de sus facultades espirituales, psíquicas y físicas. Habló del ser humano «original» y «creativo» para señalar, contra cualquier determinante ajeno o cualquier sugestión, que las manifestaciones vitales tienen que ser «automáticas», o sea, tener su «origen» en el propio «ser» (y no en el «tener» o el apropiarse) y, por tanto, una cualidad «creadora». Sólo teniendo esto en cuenta, a saber, que la vida humana y el crecimiento psíquico obedecen a sus propias leyes, tendrá el hombre una vivencia auténtica de sí mismo y vivirá auténticamente, pues es autor, artífice, sujeto de su humanidad.

Si se rechaza de entrada esta opción por una vida auténtica aparecen las disfunciones y el sufrimiento: el aburrimiento, la falta de imaginación, la depresión,

el vacío interior, el desaliento. La negatividad de estos sentimientos vitales revela un profundo sentimiento de impotencia, tanto más marcado cuanto menos capaz es alguien de vivir con las propias fuerzas. Pero también la vivencia de estos sentimientos de impotencia puede expulsarse de la conciencia y así dejar que sean las vivencias que ofrece la realidad escenificada las que le vivan a uno. Estos sentimientos de impotencia no suelen hacerse notar hasta que la escenificación empieza a fallar o a debilitarse demasiado como para que la hipnosis colectiva siga siendo efectiva. A veces reaparecen en forma de enfermedades psicosomáticas que permiten intuir su magnitud o en conductas compulsivas, fóbicas, obsesivas, neuróticamente controladoras. Tales sintomatologías neuróticas o psicosomáticas eluden advertir el insoportable sentimiento de impotencia, pero el precio que hay que pagar es el sufrimiento psíquico y físico.

Las disfunciones y el sufrimiento son indicios dolorosos de que los seres humanos no viven auténticamente y no tienen acceso a un mejor conocimiento de sí mismos porque dicho conocimiento ha sido suplantado y sólo habla con claridad en el lenguaje de los sueños. Y, sin embargo, vivir auténticamente puede volver a aprenderse si uno evoca su fuerza original, le da cabida y la emplea.

Los artículos de Erich Fromm reunidos en este volumen abogan por la osadía de tal empresa. En el primer capítulo, Fromm traza un psicograma del hombre actual contrastando los problemas del presente

con los del siglo XIX. Sólo puede diferenciarse entre una vida auténtica y una vida alienada cuando hay algo que provoca malestar. Sólo si la vida humana, por casual y tributaria del curso de la historia que sea, se mantiene fiel a unas leyes propias y permanentes, tiene sentido calificarla de auténtica desde un punto de vista crítico. De ahí que esté justificado preguntarse por la «esencia» o la «naturaleza» del ser humano. El repaso de Fromm de la historia de la filosofía así como su respuesta a dicha pregunta evidencian, en contra de lo que a veces se le imputa, que no incurre en ninguna falacia naturalista. La pregunta por la esencia del hombre se profundiza en el tercer capítulo manejando diferentes nociones de libertad, ya que únicamente el desarrollo de un yo individual posibilita una autenticidad inconfundiblemente propia.

Aunque hoy se entienda por espontaneidad sólo la impulsividad incontrolada, la espontaneidad y la actividad espontánea son características de la libertad y la autonomía del individuo. De esto, y del amor y el trabajo espontáneos, se habla en el cuarto capítulo, donde también se demuestra que la educación aniquila la espontaneidad del sentimiento y fomenta el sentimentalismo y los pseudosentimientos, y se explica asimismo cómo se llega al pseudopensamiento y a la pseudovoluntad. En el quinto capítulo Fromm expone cómo pierde uno su yo al tener que vender su personalidad e ilustra la dinámica de esta autopérdida con experimentos hipnóticos. Asimismo explica

cómo intentamos racionalizar nuestro pseudopensamiento para darle carta de autenticidad.

El sexto capítulo se dedica enteramente al sentimiento de impotencia como consecuencia de la incapacidad de vivir auténticamente. Con su competencia de psicoanalista experimentado, Fromm muestra en este fragmento del año 1937 (!) cómo los sentimientos de impotencia se racionalizan para referirse después a las reacciones y conductas defensivas que se manifiestan con especial frecuencia cuando se reprime el sentimiento de impotencia: el activismo, una omnipresente necesidad de controlarlo todo y una ira impotente, que se proyecta mayoritariamente sobre los demás, de manera que la sensación de amenaza no provenga ya de la propia ira impotente, sino del entorno. Finalmente, explica el surgimiento del sentimiento de impotencia en el niño desde la perspectiva de la psicología evolutiva: no se le toma en serio o se intenta —al menos en una estructura autoritaria— doblegar su voluntad.

El séptimo capítulo, que cierra el volumen, aporta sugerencias para reaprender a vivir auténticamente: empezar realmente a ver, recuperar la capacidad de asombro, conocerse mejor a sí mismo y asumir los conflictos. Sean cuales sean las capacidades que se empleen, lo importante es hacerse cargo de uno mismo y de la realidad con la ayuda de las propias fuerzas y reaccionar en consecuencia.

Aunque todos estos artículos abarcan un período de tiempo de más de treinta años, no sólo muestran

una gran coherencia interna, sino también una insospechada actualidad y la perspicacia de Fromm al detectar tan pronto la dinámica psíquica de la evolución social.

RAINER FUNK

1

EL HOMBRE NO PERCIBE SU SER COMO ALGO PROPIO

En el clima intelectual de nuestros días predomina el relativismo en las cuestiones éticas. Es común presuponer que los valores sólo tienen vigencia en tanto que son aceptados socialmente en una determinada cultura. La norma de los cazadores de cabezas es buena para estos individuos, al igual que lo es la del amor fraternal para las culturas que la aceptan como válida. La mayoría de los científicos sociales presupone que los valores y las normas carecen de validez general, objetiva y universal. Por lo que se refiere al problema moral del hombre moderno, pudiera parecer que comparto este principio. Sin embargo, no es así, y deseo hacer hincapié en este aspecto. Por el contrario, estoy convencido de que existen ciertos valores y normas básicos para la vida, que fueron reconocidos hace miles de años por los grandes líderes espirituales de la humanidad, con un grado de afinidad notable, a pesar de que no mantenían contacto entre sí. Estos valores son legítimos para todos los hombres y están arraigados en la naturaleza humana, en la misma condición de su existencia. Se parte de la

suposición de que existe una cosa llamada «hombre», en un sentido no sólo fisiológico o anatómico, como todos podemos constatar, sino también mental y psicológico, es decir, que es posible definir una naturaleza o esencia humana como entidad definible y verificable. Existe, por lo demás, otra presuposición con la que no coincidirá la mayoría de los científicos sociales contemporáneos.

En este ensayo no podré analizar pormenorizadamente el concepto que designo con el término «naturaleza del hombre». No obstante, deseo hacer unas cuantas observaciones sobre el tema para no limitarme a presentar palabras que, a falta de ejemplos concretos, carecen de un significado preciso.

El hombre es un monstruo por naturaleza. Es el único animal con conciencia de su propio ser, el único ser vivo que está integrado en la naturaleza y al mismo tiempo la trasciende. Tiene conciencia de sí mismo, de su pasado y futuro. No percibe sus instintos del mismo modo que el animal. En gran medida está desarraigado de la naturaleza y, por ello, desde el momento en que nace, siente la necesidad de responder a una pregunta que le plantea la vida. ¿Cómo se debe encauzar la vida? ¿Hacia dónde hay que ir? ¿Qué sentido tiene la existencia? A mi parecer, existe una única pregunta y sólo unas pocas respuestas que se han repetido en diversas etapas de la historia humana, en diversos lugares, conceptualizadas de un modo u otro. La historia de la religión y de la filosofía es, en realidad, la historia o el sistema, si se quiere, de estas

pocas respuestas posibles. Sin embargo, todos debemos aportar también una respuesta, de la cual depende el desarrollo de nuestra vida.

Tal vez pueda aportar un único ejemplo. El hombre necesita relacionarse con sus congéneres y con la naturaleza. Si vive absolutamente desvinculado, es un demente. De hecho, según una posible definición, la locura es la desvinculación absoluta del individuo. Existen diversos modos de relación entre las personas. Uno puede relacionarse a través del sometimiento a los demás, o ejerciendo poder sobre el otro, o bien por medio de lo que podría denominarse «orientación mercantil» hacia el otro, una suerte de intercambio constante, similar al que regula la actividad comercial. También es posible la relación de amor, que es la única vía satisfactoria para la naturaleza del hombre, porque establece un vínculo y al mismo tiempo preserva la integridad y realidad de las personas implicadas. Se puede «amar» con sumisión o con dominación, pero entonces ambas partes —el sometido y el dominador— pierden su integridad y la característica humana esencial, su independencia. El verdadero amor, en cambio, mantiene la vinculación y la integridad.

Comento todos estos aspectos a modo de preámbulo para evitar ciertos malentendidos que pudieran derivarse de la formulación. Visto desde otra perspectiva, el problema moral del hombre es invariable. No existe un problema moral distinto para cada país o para cada época, pero difieren las circunstancias

concretas en las que vive el individuo y, por lo tanto, en cada caso adquieren mayor relevancia diversos aspectos del mismo problema moral.

En nuestros días, y probablemente a lo largo de la historia, se suele cometer el mismo error que cometieron los franceses en la última guerra, cuando adoptaron la táctica y la estrategia de la Primera Guerra Mundial, a saber, fijarse en los problemas morales, vicios o pecados de la generación anterior o del siglo precedente; acto seguido, declarar alegremente que están ya superados, y, a continuación, pensar que se ha superado también la mayor parte de los problemas morales propios del presente, dado que se han resuelto los que existían en el pasado. Por lo general, sin embargo, afrontamos problemas tan acuciantes como los del pasado, pero de orden distinto. Presentaré a continuación unos cuantos ejemplos para mostrar de modo concreto lo que he explicado hasta aquí.

Veamos los problemas que existían en el siglo XIX. Debo advertir, de antemano, que no atribuyo estos rasgos a todas las personas que vivieron hace un siglo, sino que pretendo describir un panorama general de lo que podríamos denominar el «carácter social» de la época. ¿Cuáles eran, pues, los vicios del siglo XIX? En primer lugar, el *autoritarismo*, la exigencia de la obediencia ciega. Los niños, las mujeres, los obreros debían obedecer sin rechistar a la autori-

dad, sin el menor cuestionamiento, sin reflexión, pues la desobediencia en sí se consideraba pecaminosa.

El segundo vicio era la *explotación*, la explotación despiadada. Hoy sorprende que los caballeros o señoras de bien participasen en el tráfico de esclavos; para ser exactos, esto no sucedía ya en el siglo XIX, sino un poco antes, pero la crueldad con que se explotaba a los negros en el Congo o a los niños en las fábricas no era mejor que el tráfico de esclavos. Éste es un vicio y un problema moral del siglo XIX del cual casi hemos olvidado y que nos sorprende cuando lo recordamos.

El tercer vicio del siglo XIX era la *desigualdad* entre sexos y razas. Existía la convicción de que tal desigualdad estaba tan fundamentada como la palabra de Dios y se desdeñaban las evidentes contradicciones entre la palabra de Dios y la falta de equidad de los seres humanos.

El cuarto vicio, si se quiere, es el de la *cicatería* y el *acaparamiento*. El ahorro era la gran virtud de la clase media en el siglo XIX. Para enriquecerse había que acumular, ahorrar, evitar gastos, actitud que se consideraba entonces una gran virtud, a diferencia de lo que ocurre en nuestros días.

Por último, el siglo XIX se caracteriza por lo que podríamos denominar *individualismo egocéntrico*. Intentaré aportar un ejemplo tomado de la obra de Freud, el pasaje en el que expresa su opinión sobre la norma de «ama a tu vecino como a ti mismo»: «Qué tontería —afirma—. ¿Cómo voy a amar a mi vecino?

No se lo merece. No me sobra el amor como para derrocharlo. Tengo que amar a mi familia. Es una tontería descomunal». Bien, Freud expresa de un modo muy valiente una opinión que debía de ser común en la época, aunque nadie lo declarase con tanta rotundidad. Tal actitud es el individualismo y el egocentrismo del siglo XIX: «Mi casa es mi castillo, yo soy yo, cuidado con los extraños». Tal vez había más vicios. No pretendo presentar aquí una relación exhaustiva. Veamos, pues, cómo han evolucionado los vicios del siglo XIX.

El concepto de «autoridad» propio del siglo XIX ha desaparecido casi por completo de Estados Unidos y otras partes del mundo. Si alguien tiene algo que temer son los padres respecto de los hijos, no a la inversa, y por una razón muy sencilla. Hoy la concepción general es que lo nuevo es lo más bueno; los hijos siempre son más nuevos y conocen mejor que sus padres las cosas nuevas. Por tanto, los progenitores tienen mucho que aprender de sus vástagos.

Antes de analizar el problema moral de la autoridad en nuestros días, quisiera adentrarme en una explicación teórica más general sobre el concepto de «autoridad». Es muy útil establecer una diferenciación entre autoridad racional e irracional. A mi modo de ver, la *autoridad irracional* se ejerce a través del miedo y la presión, gracias a la sumisión emocional del otro. Ésta es la autoridad de la obediencia ciega,

la que se plasma en el sistema político de todos los regímenes totalitarios.

Sin embargo, existe otro tipo de autoridad: la *autoridad racional*, que se basa en la aptitud y el conocimiento, permite la crítica y tiende por su propia naturaleza a disminuir de intensidad, pero no se basa en los factores emocionales de la sumisión y el masoquismo, sino en el reconocimiento realista de la aptitud del individuo para una determinada labor. Si viajo a bordo de un barco y se declara una emergencia, no me conviene enzarzarme en una discusión con el capitán. Me someteré a sus órdenes porque presupongo, con razón, que es competente y capaz. Si elijo a un médico competente, reconozco su autoridad racional porque estoy convencido de su capacidad y de la necesidad de guiarme por sus recomendaciones. Desde una perspectiva dinámica, ésta es una autoridad completamente distinta de la irracional, que tiene motivaciones, funciones y efectos muy diferentes.

Asimismo, se puede establecer otra diferenciación entre autoridad declarada y autoridad anónima, una distinción que considero que es importante tener en cuenta. Un caso de *autoridad declarada* se da cuando el padre advierte a Johnny: «No hagas eso. Si lo haces, ya sabes lo que ocurrirá». La *autoridad anónima* se manifiesta en la siguiente advertencia de la madre: «Estoy segura de que no quieres hacer eso». Por el tono de voz, Johnny comprende lo que conviene y no conviene hacer según los criterios de su madre. Por muchas experiencias anteriores conoce

las reacciones de tristeza, depresión o angustia de su madre y sabe que si no hace lo que ella le insinúa de modo sutil las consecuencias serán mucho peores que una buena paliza. En el primer ejemplo la autoridad es declarada y explícita, mientras que en el segundo es anónima, y aunque se expresa en términos de tolerancia y permisividad, cualquiera que conozca el juego sabe a qué atenerse. En mi opinión, es preferible la autoridad declarada, porque el individuo —como ocurría a menudo en el siglo XIX— puede enfrentarse a ella si lo considera oportuno, y en ese proceso de lucha y oposición contra la autoridad declarada desarrolla su carácter y madura como persona. La autoridad anónima, en cambio, es casi «imbatible», si se me permite la expresión. Es como si nos disparan en una emboscada. No sabemos quién ha decidido tal acción, ni cuáles son las reglas. Somos conscientes de lo que ocurre y, sin embargo, no podemos hacer nada para evitarlo.

La diferencia entre la autoridad del siglo XIX y la del siglo XX es que la autoridad decimonónica era declarada, mientras que la del siglo XX es anónima. ¿Dónde radica la autoridad anónima? En el mercado, la opinión general, el consenso general, aquello que hace todo el mundo, el afán de no diferenciarse de los demás, de no alejarse tres metros del rebaño. De este modo, el hombre cree actuar según su libre albedrío, cuando, en realidad, no hay nada sobre lo que se forjen tantas fantasías infundadas como sobre su propia persona.

Nos enorgullecemos, hasta cierto punto con razón, de la actitud característica de nuestro tiempo con respecto a la explotación, radicalmente distinta de la que prevalecía en siglos anteriores. No cabe duda de que la explotación del hombre, tal como se concebía en el siglo XIX, ha desaparecido casi por completo de las grandes democracias occidentales, no sólo en la política interior, sino también en la relación con los pueblos coloniales sobre los que se ejercía una cruel opresión hace apenas un siglo. Esta forma inhumana de utilizar al otro en nuestro propio beneficio, aunque no se ha erradicado por completo, ha disminuido hasta tal punto que podemos pronosticar que desaparecerá dentro de pocas generaciones. Sin embargo, paralelamente ha surgido otro tipo de explotación. Hoy todo individuo es su propio explotador, puesto que utiliza sus recursos humanos para fines que trascienden su propia persona. El único objetivo importante es la *producción de cosas*, en detrimento de otros ideales que a veces enunciamos con aparente convicción, como el pleno desarrollo de la personalidad, el pleno nacimiento, el pleno desplegarse del hombre.

En el afán de producir bienes y servicios, de transformar los medios en fines, nos convertimos en objetos. Construimos máquinas que emulan una conducta humana y producimos hombres que imitan el funcionamiento de las máquinas. Si en el siglo XIX el hombre corría el riesgo de convertirse en esclavo, en el siglo XX puede llegar a convertirse en robot o autómata. En todo este proceso, después de esmerar-

nos en ahorrar tiempo a toda costa, nos avergüenza no saber cómo emplear el tiempo ahorrado, un recurso que, en el mejor de los casos, nos limitamos a matar. Imagine lo que ocurriría hoy en Estados Unidos si se impusiese una semana laboral de tres días. Estoy seguro de que no tendríamos suficientes hospitales para atender las crisis nerviosas que provocaría la disposición de tanto tiempo libre, unida a la incertidumbre sobre cómo aprovecharlo. Rendimos culto a los objetos, los productos, los bienes que tenemos a nuestro alcance y nos sometemos a ellos. En la formación religiosa o escolar, así como en los oficios religiosos, cuando se aborda la cuestión de la idolatría, se evoca tal vez la figura de Baal u otros ídolos cananeos, y en muchos casos se transmite la impresión de que los buenos cristianos, judíos, musulmanes o miembros de cualquier otra religión han superado desde hace tiempo la idolatría. Sin embargo, sólo ha cambiado el objeto. El culto a las cosas, el culto a los productos, en nada difiere de la idolatría que describen los profetas y dioses, los ídolos que tienen ojos y no pueden ver, tienen manos y no pueden tocar.

Pero el hombre, que no es un objeto, enferma ineludiblemente si se transforma en cosa. Los franceses son quienes mejor conocen esta enfermedad desde el siglo XVIII, de ahí que sólo haya vocablos franceses para designarla: *ennui*, *malaise*, *la maladie du siècle*, «la enfermedad del siglo», frase acuñada ya en el siglo XIX. En inglés existen términos como *boredom*, *the feeling of meaninglessness of life* y, en castellano,

tedio, que es la sensación de futilidad vital, de que vivimos en la abundancia y carecemos de alegría, de que la vida se nos escapa de las manos como la arena, de que no sabemos adónde vamos, de que prevalece la confusión y la perplejidad. Recientemente se ha acuñado un término científico más preciso, *neurosis*, que designa esta clase de trastorno.

No es habitual acudir a la consulta del médico para tratar este problema: «Doctor, siento que mi vida carece de sentido. No soporto más el tedio». No es común considerar que este sentimiento requiere la intervención de un especialista. Conviene recordar que toda cultura tiene su propia ideología de la enfermedad. Butler lo expresó de una manera muy bella en *Erewhon*, donde el que tiene un catarro debe decir que está deprimido y el que está deprimido dice que tiene un catarro. Se nos adoctrina sobre lo que se debe considerar enfermedad, de modo que la mayoría de la gente no dice que sufre por aburrimiento o por una sensación de futilidad vital, sino que padece insomnio, cierta incapacidad de amar a su pareja o a sus hijos, la necesidad de beber, insatisfacción laboral, cualquier cosa que sea permisible y encaje en el concepto de «enfermedad». Sin embargo, el insomnio, el alcoholismo y la infelicidad son manifestaciones de la enfermedad del siglo, es decir, la sensación de que la vida carece de sentido, una consecuencia de la transformación del hombre en objeto.

Centrémonos ahora en la revisión histórica del tercer vicio. Dentro de unas cuantas generaciones la desigualdad racial habrá desaparecido por completo de Estados Unidos. Hemos abolido la desigualdad de sexos, siempre que convengamos en que no existe desigualdad en el sentido contrario. No cabe duda de que la mujer ya no soporta un trato conyugal similar al que prevalecía en el siglo pasado, al igual que tampoco ningún capataz de una planta industrial se atrevería a dirigirse a sus obreros como lo habría hecho entonces. Esta clase de desigualdad parece más o menos abolida, circunstancia ésta que nos induce a vanagloriarnos de la conquista aparente de la plena igualdad.

No obstante, me temo que existe un gran error en nuestro concepto de «igualdad». La filosofía de la Ilustración, en aquellos siglos en que se forjó el concepto de «igualdad» a partir del absolutismo político, entendía que todos los hombres son iguales en un aspecto que en términos kantianos se define del siguiente modo: ningún hombre puede ser un medio para satisfacer fines ajenos, todo hombre es un fin en sí mismo, nunca un medio y, por tanto, ningún hombre tiene el derecho de imponerse sobre los demás, de lo cual se infiere que es el medio de su propio fin. Éste era el sentido filosófico y humano de «igualdad» en la Ilustración. Sin embargo, en la actualidad se equipara, de forma más o menos consciente, la igualdad a la *identidad*, es decir, ser igual equivale a ser una misma entidad. Incluso se puede ir un poco más

lejos y afirmar que para ser igual hay que ser el mismo; en caso contrario, no hay igualdad.

Hoy es mucho más común la aceptación *voluntaria* que el cumplimiento *forzoso* de las normas. Una de las características maravillosas de Estados Unidos es que concede un amplio margen de libertad a los inconformistas. Tal vez no se les reserva el máximo estatus en cualquier ámbito, pero sí un espacio generoso. Los ciudadanos contrarios al régimen no corren peligro de encarcelamiento ni de muerte por inanición. En la actualidad, la tendencia conformista es mucho mayor de lo que se refleja en la realidad social. El hombre no percibe como propia su persona, ni tampoco sus convicciones y sentimientos, de manera que el único sentido de identidad que adquiere es el de ser como los demás. Si no se adapta al colectivo, el hombre se siente amenazado por una terrible soledad, por la expulsión del grupo.

Pasemos a analizar ahora el cuarto vicio, la cicatería. Si se aplicase en nuestros días el principio de acumulación o ahorro, que era una gran virtud para nuestros abuelos, se desmoronaría la economía. No cabe duda de que el ahorro es ventajoso hasta cierto punto, siempre que se gaste lo suficiente, pero la realidad de esta cuestión se sintetiza claramente en una bonita tira cómica publicada en *The New Yorker* hace unos meses. Un hombre contempla un coche nuevo provisto de toda clase de lujos y concluye que no le

gusta. Su amigo le dice: «Bueno, pues si no te gusta, no pasa nada. Pero si no le gustase a ningún norteamericano, ¿qué sería de nuestra economía?». En realidad, el individuo actual se ve inducido a *gastar* y *consumir*, gastar y consumir. Hoy, el consumo es una gran virtud, al igual que lo era el acaparamiento o la acumulación hace un siglo.

Somos consumidores empedernidos de cigarrillos, bebidas, conferencias, libros, películas, personas. Todos los temas se abordan en un sentido comercial; por ejemplo, cuando nos referimos al amor que necesita el niño, lo enunciamos como si fuera una nueva fórmula de leche de inicio. Somos consumidores pasivos que viven en una abundancia impresionante, los eternos lactantes que buscan el biberón, que buscan la manzana. El consumo nos deja permanentemente insatisfechos, porque en el fondo es improductiva nuestra actitud. Producimos cosas pero somos improductivos en nuestra relación con los demás, en nuestra relación con los objetos.

Por último, quisiera comentar algo sobre el quinto vicio decimonónico, el principio de «Mi casa es mi castillo». Hace unos años se publicó un informe en la revista *Fortune* sobre una urbanización de las afueras de Chicago. Una señora que vivía en uno de los nuevos apartamentos comentó al entrevistador: «Me alegro mucho de que las paredes sean de papel de fumar. Cuando mi marido se va, nunca me siento sola,

porque oigo lo que ocurre en el piso de al lado». Esta visión del entorno doméstico se sitúa en las antípodas del concepto de «Mi casa es mi castillo». Hoy se admira la incapacidad de estar solo, la imposibilidad de la privacidad, la necesidad perentoria de estar siempre acompañado; es lo que se denomina unión, trabajo en equipo. Existen muchas expresiones que se refieren a la incapacidad de estar solo con uno mismo, a la incapacidad de tolerar la privacidad, tanto la propia como la del vecino. Se podría pensar que éste es el principio inverso del individualismo y el egocentrismo característicos de las clases medias y altas en el siglo XIX.

En este ensayo he intentado mostrar los principales cambios que se han producido en los sistemas de valores durante el último siglo. Prácticamente han desaparecido todos los vicios decimonónicos, que han dado paso a los errores propios del siglo XX. Es inútil sopesar qué es peor, porque el *quid* de la cuestión estriba en reconocer *nuestros* problemas morales, en lugar de dormirnos en los laureles y librar batallas con las estrategias bélicas de nuestros antepasados. Si desdeñamos retrospectivamente los problemas morales que han resuelto nuestros padres y no nos preocupamos por afrontar los dilemas reales que plantea nuestro tiempo, vamos por muy mal camino. Los conflictos actuales son tan graves como los que acuciaban a nuestros antepasados del siglo XIX.

2

LA «ESENCIA» DEL HOMBRE ESTÁ EN LAS PREGUNTAS, NO EN LAS RESPUESTAS

Para la mayor parte de los pensadores de la Antigüedad griega, la Edad Media y hasta la época de Kant, era evidente que existe algo llamado «naturaleza humana», algo que, desde una perspectiva estrictamente filosófica, constituye la «esencia del hombre». Se ha definido dicha esencia desde diversas perspectivas, pero todas coinciden en que tal esencia existe, es decir, existe algo en virtud de lo cual el hombre es.

Sin embargo, durante los últimos cien años, o quizás un período mayor, se ha empezado a cuestionar esta visión tradicional. Uno de los motivos de este cambio fue la creciente relevancia concedida a la concepción histórica del hombre. El análisis de la historia de la humanidad pone de manifiesto que el hombre de nuestro tiempo y el de épocas anteriores son tan disímiles que parece poco realista postular una esencia o «naturaleza humana» común. El enfoque histórico se ha visto reforzado en este siglo por investigaciones inscritas en el ámbito de la antropología cultural. El estudio de los pueblos llamados primitivos muestra tal diversidad de costumbres, valo-

res, sentimientos y pensamientos que muchos antropólogos han conjeturado que el hombre nace como una hoja en blanco en la que cada cultura escribe su texto. A los enfoques histórico y antropológico se ha añadido la perspectiva evolutiva, que también tiende a cuestionar la «naturaleza humana» común. Lamarck y, de forma más acentuada, Darwin y otros biólogos han mostrado que todos los seres humanos están sujetos a un cambio evolutivo. La física moderna, por su parte, se ha encargado de demostrar que el mundo físico también evoluciona y cambia. En un sentido no metafórico podemos afirmar que el mundo es una totalidad en movimiento, una totalidad que, como diría A. N. Whitehead, se halla en un estado de «proceso».

Existe otro factor que ha influido en el cuestionamiento de la naturaleza humana común, la esencia del hombre. En vista de que el concepto de «naturaleza humana» ha servido de escudo para amparar las peores injusticias, tendemos a poner en entredicho su sentido y su valor moral. En nombre de la naturaleza humana, Platón, Aristóteles y la mayor parte de los pensadores anteriores al siglo XVIII defendieron la esclavitud;[1] de ese concepto surgieron también el na-

1. Entre las principales excepciones conviene mencionar a los estoicos en la filosofía griega, los cuales defendían la igualdad de todos los hombres, y algunos humanistas del Renacimiento, como por ejemplo Erasmo, Tomás Moro o Juan Luis Vives.

cionalismo y el racismo; en virtud de una supuesta naturaleza aria superior, los nazis exterminaron a más de seis millones de seres humanos; con el argumento de una naturaleza humana abstracta, el hombre blanco se siente superior al negro, el poderoso al desvalido, el fuerte al débil. La «naturaleza humana», en nuestro tiempo, se ha utilizado a menudo para satisfacer los fines del Estado y la sociedad.

Ahora bien, ¿es necesario concluir, a partir de la anterior constatación, que no existe la naturaleza humana? Tal presuposición conlleva tantos riesgos como los inherentes al concepto de «naturaleza humana» invariable. Si no existiera una esencia común a todos los hombres, no sería posible la unidad de los hombres, ni un valor o norma válido para todos los hombres, ni para la psicología o la antropología, ciencias que tienen como objeto de estudio el «hombre». Nos hallamos, por tanto, ante dos postulados peligrosos e indeseables, a saber, la visión reaccionaria que presupone una naturaleza humana común e invariable, y la visión relativista, que concluye que el individuo comparte con sus congéneres sólo ciertos atributos anatómicos y fisiológicos.

Tal vez sea de utilidad la oposición entre dos conceptos afines pero pertenecientes a niveles jerárquicos distintos: por una parte, la naturaleza o esencia del hombre; por otra, determinados atributos comunes a todos los hombres, que no constituyen en sí un concepto global de naturaleza o esencia humana. Podemos acuñar la expresión *atributos esenciales* para

designar estos últimos rasgos que pertenecen al hombre en cuanto hombre, pero no coinciden con la «esencia» humana, que puede comprender esos y otros atributos esenciales, y tal vez puede definirse como una entidad de la que se derivan los diversos atributos.

El atributo más popular es el que encontramos entre los filósofos griegos, medievales e ilustrados, que culmina en Kant: la definición del hombre como *ser racional*. Este rasgo parecía incuestionable y evidente antes del descubrimiento de la profunda irracionalidad del hombre, que, si bien fue percibida por Platón, los dramaturgos griegos, Dante, Shakespeare, Dostoievski y muchos otros autores, constituye por primera vez un objeto de estudio científico y empírico en la obra de Freud. Aunque el hombre sea racional, se impone la cuestión de cuáles son las causas y los efectos de su irracionalidad.

Otra definición esencial del hombre es la de que constituye un *zoon politikon*, un ser social o, en términos más precisos, un ser cuya existencia va necesariamente ligada a una organización social. Esta definición del hombre como ser social resulta bastante incuestionable, si bien es de índole general y dice poco sobre la naturaleza del ser humano, excepto que se trata de un animal gregario más que solitario.

Otra definición del hombre es su faceta de *homo faber*, es decir, el hombre es el animal capaz de producir. Una vez más, la definición es correcta y guarda relación con una importante cualidad que diferen-

cia al hombre del animal, pero es bastante general y requiere algunas precisiones. El animal también produce, como se observa claramente en la estructura de cera que elaboran las abejas para el almacenamiento de la miel. Como ya señaló Marx, existe una gran diferencia entre el *animal faber* y el *homo faber*: el animal produce según un modelo de conducta instintiva inherente; el hombre, en cambio, produce según un plan que elabora de antemano en su mente. Existe otro aspecto que diferencia al hombre del animal productor. El hombre es un productor que construye herramientas. Gracias a su fuerza mental crea instrumentos que le sirven de prolongación del cuerpo e incrementan su capacidad productiva. En este último proceso no sólo produce herramientas, sino que también aprovecha la energía (vapor, electricidad, petróleo, energía atómica) para sustituir la fuerza humana y animal con fines productivos. Recientemente, y éste es un aspecto que marca el comienzo de la segunda Revolución industrial, ha empezado a producir sistemas que sustituyen no sólo la energía física, sino también la actividad cognitiva. Me refiero a la automatización y la cibernética.

Por último, conviene añadir un atributo humano esencial que mencionan E. Cassirer y los filósofos de las formas simbólicas. El hombre es un animal capaz de producir símbolos. Entre los símbolos que ha creado destaca la palabra, un medio que le sirve para comunicarse con los demás, además de facilitar el trabajo y el pensamiento.

Estos atributos de hombre —razón, capacidad de producción, creación de una organización social y capacidad de creación de símbolos— son esenciales, aunque no constituyen la totalidad de la naturaleza humana. Son potencialidades humanas generales. En virtud de todos estos atributos, el hombre puede ser libre o sumiso, bueno o malo, codicioso o idealista; puede vivir en sociedades que regulan su naturaleza por medio de leyes o en organizaciones sociales menos controladas; es posible que todos los hombres compartan una naturaleza común, al margen de estos atributos, o que no exista tal concepto; puede que haya o no valores comunes a todos los hombres. En suma, nos encontramos todavía ante el problema que formulábamos al comienzo de este ensayo: ¿existe, al margen de los atributos generales, algo que se pueda denominar «naturaleza humana» o «esencia del hombre»?

Un enfoque relativamente reciente parece útil para solventar el problema, pero al mismo tiempo lo complica. Numerosos filósofos, desde Kierkegaard y Marx hasta William James, Bergson y Teilhard de Chardin, han percibido que el hombre *se crea a sí mismo*, es autor de su propia historia. En épocas anteriores se concebía la vida terrenal como una trayectoria que se prolonga desde la creación hasta el fin del universo, mientras que el hombre es un ser que habita en el mundo para encontrar la salvación o la condena en cualquier momento de su vida. Sin embargo, en la filosofía y psicología actuales el tiempo

cumple una función fundamental. Marx concebía la historia como un proceso constante en el que el hombre se construye como individuo y como especie; William James consideraba que la vida del espíritu es el «monólogo interior»; Bergson creía que en lo más profundo del alma somos «duración», es decir, tiempo personal e intransferible que se ha vivido; los existencialistas, por su parte, nos han transmitido que carecemos de esencia, que somos ante todo una existencia, es decir, somos lo que hacemos con nuestro ser a lo largo de la vida.

Ahora bien, si el hombre es histórico y temporal, si se construye o se crea a medida que se transforma a lo largo del tiempo, parece evidente que ya no es posible postular un concepto invariable de «esencia del hombre». El hombre ya no *es* racional; *se vuelve* racional. Ya no *es* social; *se socializa*. Ya no *es* religioso; *se vuelve* religioso. Ahora bien, por lo que se refiere a la naturaleza humana, ¿tiene sentido postular este concepto?

En este ensayo proponemos una solución que nos parece la más adecuada y empírica para el problema de la naturaleza humana porque resuelve las dificultades planteadas por las dos posiciones extremas, la de la naturaleza humana inalterable y el de la inexistencia de una sustancia común a todos los hombres, a excepción de un conjunto de atributos esenciales.

Los conceptos matemáticos de «constante» y «variable» servirán para explicar este punto de vista. Se

puede afirmar que desde que el hombre es hombre existe algo que permanece constante, una naturaleza; pero el ser humano dispone también de numerosos elementos variables que le capacitan para la novedad, la creatividad, la productividad y el progreso.[2] Tomás de Aquino se aproxima bastante a esta idea cuando afirma que el *habitus*, es decir, la dinámica de la acción, es el «accidente» más cercano a la «sustancia»: en otras palabras, aquello que, aunque no constituya todo nuestro ser, es lo que más se asemeja a la realidad que somos. Spinoza expresa una idea similar cuando dice que existe dentro de nosotros un *connatus* (fuerza) que nos circunscribe a nuestro propio ser. Se refiere a un «modelo» de naturaleza humana al que puede aproximarse el individuo de modo más o menos diferenciado.

Marx, en sus textos filosóficos, adopta una posición que también opone lo constante y lo variable. En su refutación de las tesis de Bentham, Marx dice:

> Con el fin de averiguar lo que es útil para un perro debemos estudiar la naturaleza del perro. Esta naturaleza no se deduce sin más del principio de utilidad. Por lo que se refiere al hombre, la crítica de todos los movimientos, relaciones y demás actos humanos a través del principio de la utilidad requiere abordar en primer lugar la naturaleza humana en general, y a con-

2. El término «progreso» no designa aquí un aumento de la riqueza, sino el desarrollo constante de la conciencia.

tinuación la naturaleza humana tal como se ha modificado en cada período histórico.[3]

A partir de esta misma idea, Marx diferencia entre impulsos «constantes» o «invariables», que son comunes a todos los hombres, y «apetencias relativas», que «tienen su origen en determinadas estructuras sociales y condiciones de producción y comunicación».

La concepción freudiana de la naturaleza humana tiene mucho en común con la de Spinoza y la de Marx. Freud postula también un modelo de naturaleza humana que se caracteriza por el conflicto entre el ego y el ello (razón e instinto), o bien, en una versión posterior de su teoría, entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte. Estas fases básicas y contrapuestas constituyen el modelo de naturaleza humana; la influencia de la familia y la sociedad reconfigura este modelo, de manera que surgen muchos tipos diferentes de estructuras psíquicas.

Los pensadores que, como Ortega y Gasset, no aceptan la concepción de la naturaleza humana que describen los filósofos de la Antigüedad clásica no discrepan mucho del planteamiento freudiano cuando afirman que, aunque el hombre carece de esencia, sí tiene, en cambio, consistencia. Más recientemente, Teilhard de Chardin propone la idea de una natura-

3. Karl Marx, *Capital I*, Chicago, Charles H. Kerr and Co., 1906, pág. 668 (trad. cast.: *El capital*, Madrid, Alba, 1999).

leza humana que es siempre la misma, pero que es capaz de desarrollarse en cuanto adquiere una mayor complejidad. La ley de la ortogénesis no significa otra cosa que lo siguiente para Teilhard: allí donde existe una mayor complejidad cerebral habrá una conciencia más desarrollada; el hombre no es sólo más consciente y complejo que los animales superiores, sino que está en proceso de evolución, una evolución que al mismo tiempo le conduce hacia una mayor socialización y una mayor libertad individual.

Otro concepto de la naturaleza del hombre se halla en mi propia obra. A mi modo de ver, la esencia o la naturaleza del hombre se manifiesta en determinadas contradicciones inherentes a la existencia humana, por oposición a la del animal. El hombre es un animal, pero sin los instintos suficientes para dirigir con ellos todas sus acciones. No sólo tiene inteligencia, como el animal, sino también conciencia de su propia identidad y, sin embargo, carece de la fuerza suficiente para eludir los imperativos de su naturaleza. Es un «monstruo de la naturaleza», que habita en ella y al mismo tiempo la trasciende. Estas contradicciones suscitan conflicto y temor, un desequilibrio que el hombre debe solventar con el fin de alcanzar un mayor equilibrio. Sin embargo, una vez que se alcanza este objetivo, surgen nuevas contradicciones que requieren la búsqueda de un nuevo equilibrio, y así sucesivamente. En otras palabras, la «esencia» del hombre está en las preguntas, no en las respuestas. Las respuestas, al intentar resolver las dicotomías, con-

ducen a diversas manifestaciones de la naturaleza humana. Las dicotomías y el desequilibrio resultante son una parte ineludible del hombre en cuanto hombre; los diversos tipos de soluciones propuestas para tales contradicciones dependen de factores socioeconómicos, culturales y psíquicos; sin embargo, no son en modo alguno arbitrarias e indefinidas. Existe un número limitado de respuestas que se han formulado a lo largo de la historia humana. Estas respuestas, aunque están determinadas por las circunstancias históricas, difieren también en sus propios términos, así como en su adecuación para intensificar la vitalidad humana, la fuerza, la alegría y la valentía. El hecho de que las soluciones dependan de múltiples factores no invalida tal hallazgo humano y puede contribuir a mejorar la calidad de la propuesta.

En resumen, se puede afirmar que existe un consenso significativo entre quienes han analizado la naturaleza del hombre. Casi todos los estudiosos coinciden en que se debe examinar el hombre en toda su concreción como ser enmarcado en un mundo físico y social específicos, con todas las limitaciones y debilidades que se derivan de este aspecto de su existencia. Al mismo tiempo es la única criatura que ha tomado conciencia de su identidad, que tiene una conciencia cada vez más precisa de sí y del mundo que la rodea, y está capacitada para desarrollar nuevas capacidades materiales y espirituales que definen su vida como un camino abierto con un fin determinable. Como dijo Pascal, a pesar de que el hombre es

un endeble «junco», el más débil de todos los seres, es también el centro del universo, porque es un «junco pensante».

Por supuesto, el hombre no es completamente definible, pero los denominados «atributos esenciales» nos proporcionan una visión aproximada, y a la vez bastante precisa, de lo que se puede considerar su naturaleza. Ahora bien, la naturaleza humana no es sólo un principio, sino también una capacidad. En otras palabras, el hombre tiende a realizar su ser en la medida en que desarrolla el amor y la razón. Se puede afirmar que el hombre está capacitado para el amor y la razón porque existe, pero también, y a la inversa, que existe porque es capaz de razonar y amar. Su carácter humano proviene de la capacidad de tomar conciencia, de dar cuenta de sí mismo y de su situación existencial ante sí mismo, una cualidad que define su naturaleza.

Esto es lo que creían muchos de los grandes filósofos, místicos y teólogos de Oriente y Occidente. Para todos ellos existe en el hombre una realidad *espiritual* que surge, precisamente, porque tiene la capacidad de conocerse y de conocer a los demás y que es parte de la propia vida. Con todo, no se debe creer que sólo sostienen este punto de vista los filósofos llamados *espiritualistas*. A través de otras formas de conceptualización, muchos de los llamados materialistas sostienen, precisamente, que este conflicto existencial es el fundamento de la vida humana. Tal es el caso de Demócrito en Grecia; de los escépticos

griegos, para quienes lo importante no era hablar, sino el silencio de la contemplación; de Feuerbach y Marx, que conciben el hombre como un fin en sí mismo.

Por último, conviene distinguir entre quienes piensan que el hombre es un fin en sí mismo y quienes consideran que el ser humano, como todas las demás cosas de la naturaleza, es un medio para otros fines, como el Estado, la familia, la riqueza o el poder. El lector observará que muchos de los grandes pensadores pertenecen al primer grupo. Para ellos el hombre se caracteriza por la capacidad de ser consciente, de maravillarse, de hallar valores y objetivos que constituyen la respuesta óptima para la solución de sus dicotomías existenciales. Todos estos pensadores, independientemente de su adscripción a marcos de referencia teísticos o no teísticos, consideran al hombre como un ser cuya grandeza está arraigada en su capacidad de conocer sus propias limitaciones y, a través de un proceso de creciente conciencia, superarlas.

Si consideramos que el hombre no es un objeto ni un medio para satisfacer fines externos a él, entonces la definición de la naturaleza del hombre nunca ha constituido un dilema tan complejo como en la sociedad industrial contemporánea, cuyo dominio de la naturaleza a través del intelecto humano ha alcanzado cotas que no se podían soñar hace menos de un siglo. El hombre, estimulado por su creciente capacidad técnica, ha concentrado todas sus energías en la

producción y el consumo de objetos. En este proceso, el ser humano se percibe como una cosa que manipula máquinas y es manipulada por ellas. No está explotado por los demás, sino que es él quien se explota; utiliza su esencia humana como medio al servicio de su existencia; sus poderes humanos como medio para satisfacer sus necesidades en constante expansión y, en gran medida, sus necesidades materiales artificiales. Existe el riesgo de que el hombre olvide que es hombre. Así pues, la reconsideración de la tradición filosófica relativa a la naturaleza del hombre no ha sido nunca tan ardua y al mismo tiempo tan necesaria como en nuestros días.

3

LA LIBERTAD, EL VERDADERO LOGRO DE LA PERSONA HUMANA

Pocas palabras se han utilizado en sentidos tan diferentes, y a veces tan ambiguos, como *libertad*. Puede significar libertad física, la autonomía física del desplazamiento de un lugar a otro; puede referirse también a la libertad psicológica, una suerte de espontaneidad primordial que es inherente a la naturaleza del hombre; en otros casos denota la libertad civil, según la cual una persona es libre de actuar dentro del marco de la ley, «hacer cualquier cosa que permita la ley», como señala Montesquieu. Se pueden distinguir muchos otros significados atribuidos a los siguientes términos (la lista no es exhaustiva): «libertad de prensa», «libertad de expresión», «libertad de conciencia», «libertad de enseñanza», «libertad de cátedra». Casi todas estas frases son ambiguas e incluso contradictorias en su uso cotidiano. Por ejemplo, la libertad de prensa, que debería ser un derecho de todos los hombres, puede ser utilizada por parte de «persuasores ocultos», «organizaciones» y demás entidades con el fin de condicionarnos para que pensemos «libremente» según sus propias reglas del jue-

go. En el mismo sentido, la libertad de conciencia, que puede y debe ser un bien precioso de todos los hombres, puede convertirse en un instrumento de la sinrazón y el sufrimiento.

A mi modo de ver, la acepción del vocablo implícita en el término «liberalismo económico» no es un caso comparable al anterior. Es cierto que Adam Smith y David Ricardo concebían la libertad en términos de libre empresa. Según las ideas de Adam Smith, el progreso social conduciría a los hombres a ser iguales en lo que respecta a sus bienes económicos. Los obreros, como consecuencia de una ley de la naturaleza, tendrían salarios y remuneraciones cada vez más altos, mientras que la que se denominará posteriormente «clase capitalista» vería sus ingresos cada vez más reducidos en virtud de otra ley natural. Es dudoso que estos augurios describan una situación social real; lo que resulta incontrovertible es que los filósofos del liberalismo económico eran humanistas en su creencia en la libertad ejercida desde el control estatal. No es sorprendente que Marx, en su deseo de igualdad, fuese discípulo y seguidor de Adam Smith y David Ricardo en este sentido. Es cierto que la libertad concebida de este modo puede, en la práctica, esclavizar al hombre, alienarlo y reducirlo a la categoría de objeto, como sucede cuando el propietario reduce su ser al tener, o cuando los desposeídos son utilizados como medio, no como seres humanos que tienen un fin en sí mismos. Sin embargo, como sucede en muchas ocasiones, el resultado práctico no

anula la intención del discurso teórico. En sus postulados, los teóricos del liberalismo, el socialismo, el comunismo y el anarquismo tienden a ser humanistas, el tipo de pensador que no solamente hace del hombre la medida de las cosas, sino que también cree que el hombre es su propio fin u objetivo, el pleno desarrollo de sus potencialidades.

Parece que la libertad es un concepto intrínsecamente relacionado con la cuestión de los fines y los medios. Ya en el siglo v Juan Crisóstomo sostenía que era pecado considerar al hombre como un medio o un instrumento. De esta idea, que reaparece en la Biblia, en los evangelios, en el pensamiento de los padres de la Iglesia y a lo largo de la historia posterior de la filosofía, a través de Spinoza, Kant, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Freud y Scheler, se deriva que el concepto de «autonomía del hombre» es una condición de su libertad.

Para la mayoría de los filósofos, el término *libertad* no denota tanto libertad política, económica, moral o psicológica cuanto: 1) capacidad de elegir libremente entre dos opciones y 2) liberación, es decir, la capacidad de liberarse de las pasiones irracionales (del latín *patio*, «sufrir»).

Ahora bien, de estos dos conceptos complementarios se concluye que el hombre, para ser libre, no debe utilizar su propia persona o la de los demás como medio, sino, como dice Kant, como fin en sí misma. Los medios son siempre instrumentales, de modo que la persona utilizada o que se utiliza a sí misma

como medio deja de ser un agente libre para convertirse en objeto, en cosa.

Descartes define el libre albedrío como «ese poder que nos induce a elegir lo peor cuando conocemos lo mejor». El segundo tipo de libertad se refleja claramente en esta frase de Spinoza: «Las actividades de la mente surgen sólo de las ideas adecuadas; los estados pasivos de la mente dependen sólo de las ideas inadecuadas». Una idea adecuada es, para Spinoza, no sólo una idea clara y diferenciada, sino esencialmente aquella que conlleva el conocimiento de su propia causa. En el primer caso, la libertad es el resultado de una opción de la voluntad; en el segundo, depende de la conciencia. Por tanto, es difícil pensar en el libre albedrío sin una conciencia entendida como emancipación interior.

Hasta este momento hemos expuesto algunas definiciones de libertad y hemos esbozado la condición básica de una acción libre y autónoma. Pero el problema real no estriba tanto en aportar una definición, sino en dilucidar si somos realmente libres en un plano concreto y en qué medida.

El determinismo suele oponerse a la libertad. Tal es el caso, por ejemplo, del determinismo físico, que reduce al hombre a un mero ser natural y estipula que las leyes de la causalidad no sólo rigen la naturaleza, sino también las acciones del hombre. Algo similar sucede en el determinismo biológico, para el cual la conciencia sólo es un epifenómeno del cerebro y está determinada por la estructura del sistema

nervioso. Asimismo, la psicología conductista reduce en algunos aspectos las acciones humanas a reflejos condicionados y conjuntos de condiciones reflejas.

La tesis del determinismo ha dado frutos muy valiosos. La aplicación del determinismo estricto, tanto en un enfoque científico como lógico, parece uno de los factores que han propiciado el avance de la ciencia y la tecnología. El determinismo tiene una apariencia más científica que el indeterminismo. En consecuencia, es poderosa la tentación de aplicar la ley de causalidad no sólo a los fenómenos físicos, sino también al objeto de estudio de las ciencias sociales.

Además, como es sabido, la educación familiar, el entorno social y los acontecimientos históricos condicionan nuestra estructura psicológica. El psicoanálisis, la sociología y la economía han puesto de relieve que, en muchos casos, tal vez en la mayoría, nuestras acciones y personajes son consecuencia de las condiciones precedentes. Por tanto, es natural que pensadores como Marx o Freud consideren que estamos condicionados por fuerzas inconscientes de la sociedad o por impulsos inconscientes. Marx y Freud, y anteriormente los estoicos y Spinoza, son deterministas en apariencia. Sin embargo, al mismo tiempo, aspiran a liberar al hombre y desean que éste alcance una libertad óptima dentro de los límites naturales e históricos de las posibilidades existenciales humanas.

Por tanto, la libertad no es un hecho, sino una posibilidad: el verdadero logro de la persona humana. Se debe conquistar la libertad a pesar de los obs-

táculos y las condiciones a las que estamos expuestos constantemente. Es precisamente en este sentido en el que Platón o Marx, Spinoza o Bergson, Kant, Freud o Mill, por mencionar sólo algunos nombres importantes, consideran que ser libre es conquistar la libertad o, dicho en palabras de Sartre, «el opuesto de la libertad no es el determinismo, sino el fatalismo».

Esta idea de libertad es tan antigua como la especulación humana. Está presente en los textos sánscritos, en Aristóteles, Epicuro, Epicteto, Agustín y Descartes. Puede que la mejor expresión sea la alegoría de la caverna de Platón. ¿Qué es la libertad sino el esfuerzo de romper las propias cadenas, de trepar con gran cautela y dificultad por los empinados muros de la caverna para ver al fin el Sol? ¿Qué sería de la libertad si el filósofo, después de ver el Sol, no regresase a la caverna para transmitir a los hombres que lo que ven es una ilusión, que la libertad real radica en la conciencia de la verdad?

En un sentido estricto, la libertad no existe, sino que la *adquirimos*. Concebida de este modo, la libertad es la revelación de la dignidad humana, como afirman los humanistas del Renacimiento o, en otras palabras, la revelación de la verdadera naturaleza del hombre, lo que éste es y lo que es capaz de ser más allá de las barreras, obstáculos y limitaciones inherentes a su finitud.

El pensador Pierre Teilhard de Chardin expresa esta idea con toda claridad. Para Teilhard, al igual

que para Spinoza, existen afectos[1] positivos, como los dolores que sufrimos durante el proceso de crecimiento y desarrollo. Pero existen otros afectos, que Teilhard denomina «pasiones de la disminución», que realmente nos limitan: el miedo, el terror, la enfermedad, la senectud, la muerte. La verdadera libertad, según Teilhard, estriba en conquistar las pasiones, superar el miedo y el pavor. Sólo así es posible, en sus palabras, «santificar» la vida humana. Los «cansinos», los «tímidos» y los pesimistas no pueden conquistar su libertad (o, mejor dicho, no podemos adquirirla si somos seres pesimistas, tímidos y cansinos). Sólo pueden ser libres los «entusiastas», los que creen en la vida y en su carácter sagrado, los que, en términos psicológicos, no sucumben a la regresión, sino que fomentan la progresión, una progresión que requiere independencia y al mismo tiempo amor hacia los congéneres.

Conócete a ti mismo: la verdadera raíz de la libertad está en esta clásica sentencia griega. El autoconocimiento siempre ha supuesto una superación de las limitaciones, una adquisición de madurez, un modo de llegar a ser el hombre que se es en potencia.

Desde que el hombre empezó a reflexionar sobre su propia condición y a escribir sobre ella —entre los siglos VII y VI a.C. en la India, China, Palestina y Grecia— ha intentado responder a la pregunta del enigma

1. Para Spinoza los dos afectos más claramente positivos y activos son la fortaleza y la generosidad.

y el significado de la vida. ¿Existe alguna respuesta para esta cuestión, el misterio más vital? La vida no parece sino contradicción, paradoja y sufrimiento. Por otra parte, hemos visto que el modo de desarrollar nuestro propio ser radica en superar el sufrimiento y la pasividad. La «gravedad» se puede transformar en «gracia», en palabras de Hegel y Simone Weil. El hombre puede ser libre en la medida en que es consciente, en la medida en que puede tomar conciencia de la realidad. ¿Tiene sentido la vida? Esta pregunta está en la mente de los filósofos, teólogos, moralistas, místicos y psicólogos: «¿Qué motivos tengo yo, o cualquier otra persona, para seguir viviendo?».

La condición humana plantea la cuestión relativa al significado y la posibilidad de lo que se ha denominado «salvación» en la religión cristiana, «liberación» e «ilustración» en la budista, amor y unión con los demás hombres o armonía e integridad interior entre los humanistas no teístas.

El enfoque vulgar utilitario y la actitud popular con respecto a la vida —no nos estamos refiriendo necesariamente a la escuela de pensamiento denominada «utilitarismo»— parecen oponerse a la posibilidad de cualquier tipo de armonía, unidad, iluminación o salvación, precisamente porque ofrecen una pseudosolución para los problemas vitales. El utilitarismo cotidiano, político o de otra índole, tiende a nivelar al hombre, tiende a hacer de él un ser alienado, una cosa entre otras muchas, y reducirlo a un estatus de mero instrumento.

Las filosofías utilitaristas de la vida empiezan por conquistarnos con la deformación de nuestra realidad. En lugar de intentar *ser* nos afanamos en *tener*, y en más de una ocasión el tener se vuelve más real que el ser. Al alienarnos, *somos* nuestras propiedades y perdemos nuestra identidad de personas humanas. Ésta es la transformación descrita por Huxley en *Un mundo feliz* y por Orwell en *1984*. Heidegger analiza una situación similar cuando afirma que es el Uno (el *Hombre*) quien nos conquista a todos y, por tanto, aniquila nuestra auténtica existencia. Es la misma transformación que describe Antonio Machado cuando afirma que *Don Nadie* nos invade en su presencia nebulosa y abrumadora.

Por lo que respecta a la vida cotidiana, este proceso se refleja en que tendemos a perder la identidad de nuestra personalidad. En la vida comunitaria, una vida que es tan nuestra como el ser individual, perdemos la libertad y la responsabilidad. Si *Uno* dice que habrá guerra, felicidad o paz, *yo* no digo nada. Con la frase «Hay uno que dice» nos adentramos en el mundo del cotilleo, la cháchara frívola donde nadie se responsabiliza de nada. En términos políticos, cualquier tipo de dictadura tiende a fomentar la presencia del Uno, el principio indiferenciado que nos convierte en ovejas, y no en el sentido bíblico de la palabra.

Kierkegaard ya se percató de que tal actitud puede proporcionarnos cierto tipo de placer. Tal es, en sus palabras, el mundo del «hombre estético»; dicho

de otro modo, el hombre que no logra encontrarse y pretende hallar su ser en la experimentación de todas las cosas, actitud que le lleva a perder su esencia y su identidad. Pero esta «experimentación» sin comienzo ni fin, que Kierkegaard simbolizó en la actitud del Don Juan, tiende a producir infelicidad, la «infelicidad del hedonista», tan similar al «sufrimiento» descrito en las enseñanzas de Buda. Esta infelicidad consiste en la ausencia del yo. Y la tristeza es, según Kierkegaard y Spinoza, la más negativa de las pasiones, la pasión que más se opone al curso de la vida.

En otras palabras, Don Juan es el Narciso de la leyenda griega: quien limite su reflexión a su propio ser acaba ahogándose en el espejo que ha creado. Don Juan, o el Uno, es el que intenta encontrar en los demás no el ser del otro, sino, como Narciso, el ser de su realidad egoísta. Así pues, el hedonista no puede amar, no puede constituir un ser para los demás. La tristeza del hedonista es la tristeza del Uno, que quiere ser único y acaba siendo un «No Uno».

Sin embargo, aunque en muchas ocasiones nos sentimos atraídos por la alienación, la reificación, la pasividad y el sufrimiento, también es evidente que el ser humano siempre ha sentido la necesidad de perfección, salvación, iluminación, unidad y armonía, siempre ha intentado buscar una solución para sus conflictos al unirse con el mundo.

El hombre siempre es capaz de albergar esperanzas. De hecho, el hombre se puede definir como «el animal que puede albergar esperanzas».

«Sé sincero contigo mismo», leemos en *Hamlet*. «Yo sé quién soy», dice Don Quijote. El problema del significado de la vida estriba precisamente en la cuestión de la autenticidad. El hombre auténtico es aquel que se adhiere al espíritu; el inauténtico es el hombre no espiritual. No se deben interpretar estas palabras en el sentido de una actitud particularmente metafísica. Los materialistas, en la medida en que buscan la autenticidad, la iluminación, la armonía y la salvación, son espirituales. Por otra parte, un pensador «espiritualista» que no busca ningún tipo de iluminación real será no espiritual.

En este sentido, Epicuro, que desde una tradición académica se puede considerar hedonista, es espiritualista porque su experiencia del placer conlleva una búsqueda de la iluminación y la armonía interior, a semejanza de la filosofía hindú o budista zen. En términos morales, quienes han ido en busca del placer en el sentido epicúreo o quienes han intentado hallar una vida auténtica a través de un ideal de virtud en este mundo o en el futuro coinciden en un punto: la reafirmación de los valores humanos y la «dignidad del hombre».

Asimismo, es importante recordar que muchos filósofos han desarrollado sistemas metafísicos. Al margen de si un sistema metafísico es verdadero o no, la existencia de la metafísica, al igual que su profunda influencia en el desarrollo de las ramas de la cultura humana, incluida la ciencia de Oriente y Occidente, es un hecho histórico.

Todo sistema metafísico es una concepción del mundo, una perspectiva del mundo, una *Weltanschauung*. La metafísica nace de dos cuestiones: el porqué y el para qué de la vida. La metafísica intenta explicar el lugar del hombre en el universo y nos muestra cómo se debe enfocar la conducta humana en el proceso de la vida. En este sentido la especulación metafísica es vital, no una mera divagación ociosa.

La existencia de las visiones metafísicas, conceptualizadas de modo diferente, pero en su esencia no tan disímiles como insinúan algunos manuales especializados, revelan dos hechos: el hombre va en busca de la «iluminación», la «salvación», la «armonía» y la «unidad», según revelan diversas escuelas de pensamiento, y el hombre quiere explicar su vida trascendiendo su existencia aislada.

«Trascendencia» es un concepto peliagudo. Intentaremos transmitir todo su significado englobando sus diversas acepciones. El término «trascendencia» se puede emplear en un contexto metafísico o religioso referido a la existencia de una fuerza superior; por ejemplo, el mundo de las ideas de Platón, el Uno de Plotino o, en términos religiosos, Dios. Puede significar también una liberación del egoísmo y el egotismo y, por tanto, una actitud de apertura y comunicación real con los demás. La trascendencia designa, por último, y este sentido se plasma especialmente en el pensamiento existencialista, un modo de ir más allá de uno mismo en el tiempo, una prolongación del yo hacia el futuro. Sin embargo, los diver-

sos significados de la palabra comparten un rasgo común: el de ir más allá del ego absorto para liberarnos de la prisión del egotismo en nuestra relación con la realidad.

Una vez definido el término, parece claro que la vida tiene sentido si se alcanza la trascendencia, si el hombre no se limita al egoísmo y la destructividad del espejo creado por Narciso. Entregarse es el único modo de ser uno mismo. Esta frase sólo es paradójica en apariencia. Aparece en las enseñanzas de los Upanishads, en los Evangelios, en los vedas y en los textos de Platón, Aristóteles, Kant, Goethe, Marx, Scheler, Russell y Machado, entre otros. Tal es el significado de lo que se ha denominado el «arte de amar»; también es éste el sentido que subyace en el pensamiento de Teilhard de Chardin cuando afirma que si queremos evitar la guerra declarada (*un corps à corps*) sólo existe una solución, la paz interior (*un coeur à coeur*).

Uno de los problemas fundamentales de nuestro siglo es el de la interrelación humana.

Heidegger señaló en una ocasión que el hombre no es sólo un ser en el mundo (*In-der-Welt-Sein*), sino esencialmente un ser con los demás (*Mitsein*). Ésta es, por otro lado, la idea implícita en la etimología de la palabra «sociedad». En sus orígenes, *societas* significaba «compañerismo» (de *socius*, «compañero», «amigo», «socio»). La sociabilidad es un atribu-

to esencial del hombre. Su estructura básica depende de la existencia de un *yo* y un *tú* o, mejor dicho, de un *tú* que ya está implícito en la existencia del *yo*, como han mostrado Feuerbach y Machado. Cada uno de nosotros no existe porque existe la sociedad; la sociedad existe porque la otredad pertenece a cada uno de nosotros individualmente. El hombre es, en su verdadera naturaleza, un ser para los demás.

En nuestro tiempo se ha abordado desde diversas perspectivas el problema de la intersubjetividad. Husserl postula la existencia del otro como *alter ego*, otro «yo» que puedo alcanzar y comprender a través de una ley de la analogía. Max Scheler, en la búsqueda de un enfoque exclusivamente lógico, intentó establecer la fuente de la comunicación en la compasión y el amor. Ortega y Gasset recalca que los demás son su «circunstancia»: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»;[2] Machado hizo hincapié en la «heterogeneidad esencial» del ser humano. Se ha afirmado que los elementos dinámicos básicos del conocimiento humano se fundamentan en el amor, entendido como una unidad de afecto, responsabilidad, respeto y conocimiento.[3] En todos los pensadores mencionados encontramos la idea de

2. La idea expresada por Ortega y Gasset es especialmente importante porque tiende a unificar la responsabilidad individual y social. La «circunstancia» se debe entender en dos sentidos: el mundo que nos rodea y el mundo del hombre.

3. Véase Erich Fromm, *El arte de amar.*

que el hombre puede y debe comunicarse a pesar de los evidentes obstáculos, distancias y barreras. En todas estas teorías, existe un factor común a las diversas expresiones de un mismo pensamiento: el hombre es un ser en cuya naturaleza encontramos un impulso de trascendencia, un impulso de ser él mismo con los demás.[4]

Sin embargo, el problema de la comunicación, que al fin y al cabo entraña el problema de una naturaleza humana común, se ha vuelto cada vez más perentorio en nuestro siglo. Las comunicaciones físicas se han incrementado en progresión geométrica; la comunicación intersubjetiva es cada vez más difícil en un mundo regido por los medios de comunicación de masas dirigidos al hombre «masa».[5]

Además, la posibilidad de una comunicación real entre los hombres es objeto de serias dudas. Heidegger, que no creía ya en la tesis de Kierkegaard de que tenemos que ser subjetivos hacia los demás y objetivos con nosotros mismos, recalca a menudo la «distancia» que hay entre los hombres. Sartre hace hincapié en el punto de que la comunicación no existe. El infierno pueden ser los demás, como dice uno de los

4. Véase Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, donde se expone un excelente análisis del problema.

5. La palabra «masa» no se emplea aquí en el sentido más habitual. El hombre «masa», como ya entrevió Ortega, es el hombre reificado, el hombre objeto, el hombre herramienta e instrumento.

personajes de Jean-Paul Sartre, si creemos que «amar es el proyecto de ser amados».

Este enfoque pesimista de Sartre, a pesar de su insistencia en que es un hombre optimista, entraña un doble reto. Por una parte deja claro, una vez más, que perduran muchos obstáculos entre nuestro yo y el yo del otro; por otra, nos lleva a preguntarnos una vez más si es posible la comunicación real. ¿Las palabras «comunión» y «comunidad» tienen sentido todavía?

El problema de la comunicación no es un mero problema social o histórico, sino de orden existencial. Como sucede con nuestras pasiones y sufrimientos, la alternativa al solipsismo, el «narcisismo» y —en términos morales— el egoísmo está en la constatación de que todos los hombres van en busca del verdadero ser de los demás.

Son muchas las razones que dificultan y, en algunos casos extremos, imposibilitan la comunicación: el individualismo abstracto, derivado de una actitud niveladora burguesa que probablemente tiene su origen en el siglo XIX; la necesidad de propaganda y, en consecuencia, de utilizar a los demás en nuestro propio beneficio; la dependencia y, en algunos casos, la tiranía, tanto personal como social, y el miedo a una guerra que pueda ser la última del género humano. Los factores sociales, psicológicos y económicos se combinan en ocasiones de tal modo que imposibilitan la comunicación en profundidad.

Por otra parte, el ser más íntimo del otro queda oculto a menudo bajo un secretismo que tiene aspec-

tos negativos y positivos: negativos en la medida en que es un modo de ocultación; positivos por cuanto, desde la perspectiva ajena, existe una intimidad que no debemos perturbar si no queremos que el otro se convierta en un mero duplicado de nuestro yo, sino en alguien que conocemos y respetamos.

Sin embargo, y a pesar de lo que se ha denominado «opacidad» del otro, parece que existe un verdadero conjunto de posibilidades de conocer y comprender su identidad y su carácter. No cabe duda de que el primer movimiento del niño, por egoísta que sea, es un movimiento hacia el otro. Se establece una suerte de comunidad desde nuestros primeros días de vida. Esta comunidad *puede* desarrollarse en la fase superior de la vida. En tal caso, la comunión real conlleva, más allá de los obstáculos y opacidades, un modo de trascendencia del propio yo, una comprensión del yo ajeno, y un sentido de la responsabilidad y la fidelidad que engloba al yo, al tú y al nosotros.

En resumen, sólo seremos capaces de conocer, comprender y amar al otro si también comprendemos, amamos y conocemos nuestro propio ser. Ahora bien, la conciencia no supone una renuncia a la privacidad o la abolición de la privacidad de nuestros congéneres. El amor es conocimiento, pero precisamente por ello es también respeto. La opacidad del otro se volverá transparente dentro de los límites de la posibilidad humana si, y sólo si, nos hacemos transparentes ante nosotros mismos.

4

EL YO ES FUERTE EN LA MEDIDA EN QUE ACTÚA

Esta libertad el hombre puede alcanzarla realizando su yo, siendo lo que realmente es. ¿En qué consiste la realización del yo? Los filósofos idealistas han creído que la autorrealización sólo puede alcanzarse por medio de la intuición intelectual. Han insistido en la división de la personalidad humana, suprimiendo la naturaleza y conservando la razón. La consecuencia de esta separación fue la de frustrar no solamente las facultades emocionales del hombre, sino también las intelectuales. La razón, al transformarse en guardián de su prisionera, la naturaleza, se volvió ella misma cautiva, frustrándose de este modo ambos lados de la personalidad humana: razón y emoción. Creemos que la realización del yo se alcanza no solamente por el pensamiento, sino por la personalidad total del hombre, por la expresión activa de sus potencialidades emocionales e intelectuales. Éstas se hallan presentes en todos, pero se actualizan sólo en la medida en que lleguen a expresarse. En otras palabras, *la libertad positiva consiste en la actividad espontánea de la personalidad total integrada.*

Enfrentamos aquí uno de los problemas más difíciles de la psicología: el de la espontaneidad. Intentar una discusión adecuada de esta cuestión requeriría otro libro. Sin embargo, sobre la base de lo que se ha dicho hasta ahora es posible llegar, por vía de contrastes, a comprender la esencia de la actividad espontánea. Ésta no es la actividad compulsiva, consecuencia del aislamiento e impotencia del individuo; tampoco es la actividad del autómata, que no representa sino la adopción crítica de normas surgidas desde afuera. La actividad espontánea es libre actividad del yo e implica, desde el punto de vista psicológico, el significado literal inherente a la palabra latina *sponte*: el ejercicio de la propia y libre voluntad. Al hablar de actividad no nos referimos al «hacer algo», sino a aquel carácter creador que puede hallarse tanto en las experiencias emocionales, intelectuales y sensibles, como en el ejercicio de la propia voluntad. Una de las premisas de esta espontaneidad reside en la aceptación de la personalidad total y en la eliminación de la distancia entre *naturaleza* y *razón*; porque la actividad espontánea tan sólo es posible si el hombre no reprime partes esenciales de su yo, si llega a ser transparente para sí mismo y si las distintas esferas de la vida han alcanzado una integración fundamental.

Si bien la espontaneidad es un fenómeno relativamente raro en nuestra cultura, no carecemos completamente de ella. Con el fin de contribuir a la comprensión de este problema, creo conveniente recordar al

lector algunos ejemplos en los que a todos nos es dado sorprender un reflejo de espontaneidad.

En primer lugar, conocemos la existencia de individuos que son —o han sido— espontáneos; personas cuyos pensamientos, emociones y acciones son la expresión de su yo y no la de un autómata. A tales individuos los conocemos sobre todo con el nombre de «artistas». En efecto, el artista puede ser definido como una persona capaz de expresarse espontáneamente. Si ésta fuera la definición del artista —Balzac se definía a sí mismo de esta manera—, entonces ciertos filósofos y científicos también deberían llamarse artistas, en tanto que otros serían en comparación con ellos lo que un fotógrafo de viejo estilo con respecto a un pintor creador. Hay otras personas que, aun careciendo de la capacidad —o quizá tan sólo de adiestramiento— para alcanzar una expresión objetiva, como lo hace el artista, poseen, no obstante, la misma espontaneidad. La posición del artista, sin embargo, es vulnerable, pues se respeta tan sólo la espontaneidad o individualidad del que logra el éxito; si no alcanza a *vender* su arte, es para los contemporáneos un desequilibrado, un «neurótico». Desde este punto de vista, el artista se halla en una posición similar a la del revolucionario a través de la historia. El revolucionario afortunado es un hombre de Estado, el que no alcanza el éxito, un criminal.

Los niños pequeños ofrecen otro ejemplo de espontaneidad. Tienen la capacidad de sentir y pensar lo que realmente es *suyo*: tal espontaneidad se mani-

fiesta en lo que dicen y piensan, en las emociones que se expresan en sus rostros. Si se pregunta qué es lo que origina la atracción que los niños pequeños ejercen sobre tanta gente, yo creo que, prescindiendo de razones convencionales y sentimentales, debe contestarse que es ese mismo carácter de espontaneidad. Atrae profundamente a cualquiera que no esté tan muerto como para haber perdido la capacidad de percibirla. En efecto, no hay nada más atractivo y convincente que la espontaneidad, ya sea que la observemos en un niño, en un artista o también en aquellas personas que por su edad y ocupación no pertenecen a esas categorías.

Muchos de nosotros podemos percibir en nosotros mismos por lo menos algún momento de espontaneidad, momentos que, al propio tiempo, lo son de genuina felicidad. Que se trate de la percepción fresca y espontánea de un paisaje o del nacimiento de alguna verdad como consecuencia de nuestro pensar, o bien de algún placer sensual no estereotipado, o del nacimiento del amor hacia alguien... en todos estos momentos sabemos lo que es un acto espontáneo y logramos así una visión de lo que podría ser la vida si tales experiencias no fueran acontecimientos tan raros y tan poco cultivados.

¿Por qué la actividad espontánea constituye la solución al problema de la libertad? Hemos dicho que la libertad negativa hace del individuo un ser aislado que en su relación con el mundo se siente lejano y temeroso, y cuyo yo es débil y se halla expuesto a con-

tinuas amenazas. La actividad espontánea es el único camino por el cual el hombre puede superar el terror de la soledad sin sacrificar la integridad del yo; puesto que en la espontánea realización del yo es donde el individuo vuelve a unirse con el hombre, con la naturaleza, con sí mismo. El amor es el componente fundamental de tal espontaneidad; no ya el amor como disolución del yo en otra persona, no ya el amor como posesión, sino el amor como afirmación espontánea del otro, como unión del individuo con los otros sobre la base de la preservación del yo individual. El carácter dinámico del amor reside en esta misma polaridad: surge de la necesidad de superar la separación, conduce a la unidad... y, a pesar de ello, no tiene por consecuencia la eliminación de la individualidad. El otro componente es el trabajo; no ya el trabajo como actividad compulsiva dirigida a evadir la soledad, no el trabajo como relación con la naturaleza —en parte dominación, en parte adoración y avasallamiento frente a los productos mismos de la actividad humana—, sino el trabajo como creación, en el que el hombre, en el acto de crear, se unifica con la naturaleza. Lo que es verdad para el amor y el trabajo también lo es para toda acción espontánea, ya sea la realización de placeres sensuales o la participación en la vida política de la comunidad. Afirma la individualidad del yo y al mismo tiempo une al individuo con los demás y con la naturaleza. La dicotomía básica inherente a la libertad —el nacimiento de la individualidad y el dolor de la soledad— se disuelve en un

plano superior por medio de la actividad humana espontánea.

En ella el individuo abraza el mundo. No solamente su yo individual permanece intacto, sino que se vuelve más fuerte y recio. *Porque el yo es fuerte en la medida en que es activo.* No hay fuerza genuina en la posesión como tal, ni en la de propiedades materiales ni en aquella de cualidades espirituales, como las emociones o los pensamientos. Tampoco la hay en el uso y manipulación de los objetos; lo que usamos no es nuestro por el simple hecho de usarlo. Lo nuestro es solamente aquello con lo que estamos genuinamente relacionados por medio de nuestra actividad creadora, sea el objeto de la relación una persona o una cosa inanimada. Solamente aquellas cualidades que surgen de nuestra actividad espontánea dan fuerza al yo y constituyen, por tanto, la base de su integridad. La incapacidad para obrar con espontaneidad, para expresar lo que verdaderamente uno siente y piensa, y la necesidad consecuente de mostrar a los otros y a uno mismo un pseudoyó, constituyen la raíz de los sentimientos de inferioridad y debilidad. Seamos o no conscientes de ello, no hay nada que nos avergüence más que no ser nosotros mismos y, recíprocamente, no existe ninguna cosa que nos proporcione más orgullo y felicidad que pensar, sentir y decir lo que es realmente nuestro.

Todo ello significa que lo importante aquí es la actividad como tal, el proceso y no sus resultados. En nuestra cultura es justamente lo contrario lo que se

acentúa más. Producimos no ya para satisfacción propia, sino con el propósito abstracto de vender nuestra mercadería; creemos que podemos lograr cualquier cosa, material o inmaterial, comprándola, y de este modo los objetos llegan a pertenecernos independientemente de todo esfuerzo creador propio. Del mismo modo, consideramos nuestras cualidades personales y el resultado de nuestros esfuerzos como mercancías que pueden ser vendidas a cambio de dinero, prestigio y poder. De este modo, se concede importancia al valor del producto terminado en lugar de atribuírsela a la satisfacción inherente a la actividad creadora. Por ese motivo el hombre malogra el único goce capaz de darle la felicidad verdadera —la experiencia de la actividad del momento presente— y persigue, en cambio, un fantasma que lo dejará defraudado apenas crea haberlo alcanzado: la felicidad ilusoria que llamamos éxito.

Si el individuo realiza su yo por medio de la actividad espontánea y se relaciona de este modo con el mundo, deja de ser un átomo aislado; él y el mundo se transforman en partes de un todo estructural; disfruta así de un lugar legítimo y con ello desaparecerán sus dudas respecto de sí mismo y del significado de su vida. Éstas surgen del estado de separación en que se halla y de la frustración de su vida; cuando logra vivir, no ya de manera compulsiva o automática, sino espontáneamente, entonces sus dudas desaparecen. Es consciente de sí mismo como individuo activo y creador y se da cuenta de que *sólo existe un significado de la vida: el acto mismo de vivir.*

Si el individuo logra superar la duda básica respecto de sí mismo y de su lugar en la vida, si está relacionado con el mundo comprendiéndolo en el acto de vivir espontáneo, entonces aumentará su fuerza como individuo, así como su seguridad. Ésta, sin embargo, difiere de aquella que caracteriza el estado preindividual, del mismo modo que su nueva forma de relacionarse con el mundo es distinta de la de los vínculos primarios. Esa nueva seguridad no se halla arraigada en la protección que el individuo recibe de parte de algún poder superior extraño a él; tampoco es la seguridad en la que resulta eliminado el carácter trágico de la vida. La nueva seguridad es dinámica, no se basa en la protección, sino en la actividad espontánea del hombre: es la que adquiere en cada instante por medio de tal esfuerzo. Es la seguridad que solamente la libertad puede dar, que no necesita ilusiones, porque ha eliminado las condiciones que origina tal necesidad.

La libertad positiva, como realización del yo, implica la afirmación plena del carácter único del individuo. Todos los hombres nacen iguales, pero también nacen distintos. La base de esa peculiaridad individual se halla en la constitución hereditaria, fisiológica y mental con la que el hombre entra en la vida, así como en la especial constelación de circunstancias y experiencias que luego le toca enfrentar. Esta base individual de la personalidad es tan distinta en cada persona como lo es su constitución física; no hay dos organismos idénticos. La expansión genuina del yo

se realiza siempre sobre esta base individual; es un crecimiento orgánico, el desplegarse de un núcleo que pertenece peculiarmente a una determinada persona y solamente a ella. Por el contrario, el desarrollo del autómata no es de carácter orgánico. El crecimiento de la base de la personalidad se ve obstruido, superponiéndose al yo auténtico un pseudoyó formado —como ya se ha visto— por la incorporación de formas extrañas de pensamiento y emoción. El crecimiento orgánico es sólo posible con la condición de que se acuerde un respeto supremo a la peculiaridad del propio yo, así como al de los demás. Este respeto por el carácter único de la personalidad, unido al afán de perfeccionarla, constituye el logro más valioso de la cultura humana y representa justamente lo que hoy se halla en peligro.

El carácter único del yo no contradice de ningún modo el principio de igualdad. La tesis de que todos los hombres nacen iguales implica que todos ellos participan de las mismas cualidades humanas fundamentales, que comparten el destino esencial de todos los seres humanos, que poseen por igual el mismo inalienable derecho a la felicidad y a la libertad. Significa, además, que sus relaciones recíprocas son de solidaridad y no de dominación o sumisión. Lo que el concepto de «igualdad» *no* significa es que todos los hombres sean iguales. Tal noción se deriva de la función que los individuos desempeñan actualmente en la vida económica. En la relación que establece entre vendedor y comprador las diferencias concretas

de personalidad son eliminadas. En esta situación interesa una sola cosa: que el primero tenga algo por vender y el segundo dinero para comprar. En la vida económica un hombre no es distinto de otro; pero sí lo es como persona real, y cultivar el carácter único de cada cual constituye la esencia de la individualidad.

La libertad positiva implica también el principio de que no existe poder superior al del yo individual; que el hombre representa el centro y el fin de la vida, que el desarrollo y la realización de la individualidad constituyen un fin que no puede ser nunca subordinado a propósitos a los que se atribuyen una dignidad mayor. [...]

La represión de los sentimientos espontáneos y, por tanto, del desarrollo de una personalidad genuina empieza tempranamente; en realidad desde la iniciación misma del aprendizaje del niño.[1] Ello no quiere decir que la educación haya de conducir inevitablemente a la represión de la espontaneidad, si es que su objetivo real consiste en fomentar la independencia íntima y la individualidad del niño, así como su expansión e integridad. Las restricciones que tal forma de educación puede verse obligada a imponer

1. Según Anna Hartoch, los resultados del test de Rorschach aplicado a niños de 3 a 5 años muestran que el intento de preservar la espontaneidad en tales niños es el origen del conflicto principal entre éstos y los adultos autoritarios.

al niño durante su desarrollo constituyen tan sólo medidas transitorias que, en realidad, sirven para apoyar el proceso de crecimiento y expansión. Dentro de nuestra cultura, sin embargo, la educación conduce con demasiada frecuencia a la eliminación de la espontaneidad y a la sustitución de los actos psíquicos originales por emociones, pensamientos y deseos impuestos desde fuera. (Por original no quiero significar, como ya se ha señalado, que una idea no haya sido pensada antes por algún otro, sino que se origina en el individuo, que es el resultado de su propia actividad y que en este sentido representa *su* pensamiento.) Para elegir un ejemplo al azar, una de las formas más tempranas de represión de *sentimientos* se refiere a la hostilidad y a la aversión. Muchos niños manifiestan un cierto grado de hostilidad y rebeldía como consecuencia de sus conflictos con el mundo circundante, que ahoga su expansión, y frente al cual, siendo más débiles, generalmente deben ceder. Uno de los propósitos esenciales del proceso educativo es eliminar esta reacción de antagonismo. Los métodos son distintos: varían desde las amenazas y los castigos, que aterrorizan al niño, hasta los métodos más sutiles de soborno o de «explicación», que lo confunden e inducen al abandono de su hostilidad. El niño empieza así a eliminar la expresión de sus sentimientos y con el tiempo llega a eliminarlos del todo. Juntamente con esto se le enseña a no reparar en la existencia de hostilidad y falta de sinceridad en los demás; algunas veces, esto no resulta tan fácil, puesto que los

niños se hallan dotados de una cierta capacidad para advertir en los demás tales cualidades negativas, sin dejarse engañar tan fácilmente por las palabras, tal como ocurre, generalmente, entre los adultos. Ellos siguen sintiendo aversión hacia alguien «sin razón alguna», si exceptuamos el motivo muy sólido de que *sienten* la hostilidad o la falta de sinceridad que irradia de tal persona. Muy pronto esta reacción es desaprobada: y no pasará mucho tiempo antes de que el niño alcance la «madurez» del adulto medio y pierda la capacidad de discriminar entre una persona decente y un hombre ruin, hasta que este último no haya cometido algún acto manifiesto.

Por otra parte, muy pronto en su educación se enseña al niño a experimentar sentimientos que de ningún modo son *suyos*; de modo particular, a sentir simpatía hacia la gente, a mostrarse amistoso con todos sin ejercer discriminaciones críticas y a sonreír. Aquello que la educación no puede llegar a conseguir se cumple luego por medio de la presión social. Si usted no sonríe se dirá que no tiene «un carácter agradable», y usted necesita tenerlo si anhela vender sus servicios, ya sea como camarera, dependiente de comercio o médico. Solamente los que se hallan en la base de la pirámide social, que no venden más que su fuerza física, y los que ocupan la cúspide no necesitan ser particularmente «agradables». Ser amistoso, alegre y todo lo que se supone deba expresar una sonrisa se transforma en una respuesta automática que se enciende y apaga, como una llave de luz eléctrica.

Naturalmente, en muchos casos el individuo se da cuenta de que el suyo no es sino un gesto externo, pero la mayoría de las veces se pierde esta noción y con ella la capacidad de discriminar entre lo que es pseudosentimiento y la amistad espontánea.

Y no solamente se suprime directamente la hostilidad y se matan los sentimientos amistosos al sobreponerles su falsificación, sino que también hay una amplia gama de emociones espontáneas que son reprimidas y reemplazadas por pseudosentimientos. Freud ha tenido en cuenta una de tales represiones y la ha colocado en el centro de su sistema: la del sexo. Si bien yo creo que la limitación del goce sexual no es la única represión importante de las reacciones espontáneas, sino tan sólo una entre muchas, su importancia no debe ser, ciertamente, disminuida. Sus consecuencias son obvias en los casos de las inhibiciones sexuales y también en aquellos en los que la sexualidad asume un carácter compulsivo y es satisfecha como si se tratara de un licor o una droga desprovista de todo gusto peculiar y útil, tan sólo para olvidarse de uno mismo. En cualquiera de estas dos consecuencias, la represión, a causa de la intensidad del deseo sexual, no solamente afecta esta esfera específica, sino que también debilita el valor del individuo para la expresión espontánea de sus sentimientos en todos los demás sectores.

En nuestra sociedad se desaprueban, en general, las emociones. Si bien pueden caber muy pocas dudas de que todo pensamiento creador, así como cual-

quier otra actividad espontánea, se hallan inseparablemente ligados a las emociones, el vivir y el pensar sin ellas ha sido erigido en ideal. Ser «emotivo» se ha vuelto sinónimo de ser enfermizo o desequilibrado. Al aceptar esta norma, el individuo se ha debilitado grandemente; su pensamiento ha resultado empobrecido y achatado. Por otra parte, como las emociones no pueden ser por entero eliminadas, han de mantener una existencia completamente separada del aspecto intelectual de la personalidad; el sentimiento barato e insincero que el cine y la música popular ofrecen a millones de sus clientes, hambrientos de emociones, resulta ser la consecuencia de todo esto.

Deseo mencionar especialmente, entre tantas, una emoción prohibida, por cuanto su represión toca profundamente las raíces mismas de la personalidad: el sentido de lo trágico. Como vimos en un capítulo anterior, la conciencia de la muerte y del aspecto trágico de la vida —poco importa que la percibamos en forma clara u oscura— constituye una de las características básicas del hombre. Cada cultura tiene su manera peculiar de enfrentar el problema de la muerte. En aquellas sociedades en las que el proceso de individuación ha progresado poco, el fin de la existencia individual no constituye un problema, puesto que la experiencia misma de esa vida no ha alcanzado todavía su desarrollo. No se concibe la muerte como esencialmente distinta de la vida. En cambio, en las culturas en que se observa un mayor desarrollo de la individuación, se concede a este problema una consi-

deración adecuada a la estructura psicológica y social de la cultura misma. Los griegos subrayaban la importancia de la vida e imaginaban la muerte tan sólo como una vaga y oscura continuación de la existencia. Los egipcios basaban sus esperanzas en la creencia de la indestructibilidad del cuerpo humano o, por lo menos, del cuerpo de aquellos que durante su vida habían ejercido un poder indestructible. Los judíos admitían de manera realista el hecho de la muerte y podían reconciliarse con la idea de la destrucción de la vida individual por medio de la visión de un estado de felicidad y justicia que la humanidad sería finalmente capaz de alcanzar en este mundo. El cristianismo ha hecho de la muerte algo irreal y ha tratado de confortar al individuo desdichado, prometiéndole una vida en el más allá. Nuestra época se limita simplemente a negar la muerte y, con ella, un aspecto fundamental de la vida. En lugar de dejar que la autoconciencia de la vida y del sufrimiento representaran uno de los incentivos más fuertes de la vida, la base misma de la solidaridad humana y la experiencia indispensable para proporcionar intensidad y profundidad a la felicidad y al entusiasmo, el individuo se ve obligado a reprimirla. Pero, como siempre ocurre en la represión, la mera remoción de la superficie no anula la existencia de los elementos reprimidos. De este modo el miedo a la muerte sigue viviendo entre nosotros una existencia ilegítima. Permanece activo, a pesar del intento de negarlo, pero al ser reprimido queda estéril. Es una de las causas del acha-

tamiento de las otras experiencias, de la inquietud que penetra en la vida, y explica, me atrevo a decirlo, la exorbitante cantidad de dinero que la gente de este país* paga por funerales.

En el proceso de la prohibición de las emociones, la psiquiatría moderna desempeña un papel ambiguo. Por un lado, su representante más significativo, Freud, quebró la ficción que atribuía un carácter racional deliberado al espíritu humano, abriendo un camino que nos proporcionó una visión del abismo de las pasiones humanas. Por otro lado, la psiquiatría, enriquecida por esos mismos descubrimientos de Freud, se ha vuelto un instrumento de aquellas tendencias predominantes en la manipulación de la personalidad humana que ya hemos señalado. Muchos psiquiatras, incluso psicoanalistas, han dibujado un cuadro de la personalidad «normal», que no es nunca demasiado triste, demasiado airada o demasiado excitada. Emplean palabras como «infantil» o «neurótico» para denunciar aquellos rasgos o tipos de personalidad que no son conformes al modelo convencional del individuo «normal». Este tipo de influencias es, en cierto sentido, más peligroso aún que las formas antiguas y por cierto más francas de llamar las cosas. Entonces el individuo sabía al menos que había alguna persona o doctrina que lo criticaba y así estaba en condiciones de defenderse, pero ¿quién puede hacerlo ahora contra la «ciencia»?

* El autor se refiere a Estados Unidos. (*N. del t.*)

Una tergiversación idéntica a las de los sentimientos y emociones sufre el *pensamiento* original. Desde los comienzos mismos de la educación, el pensamiento original es desaprobado, y a la gente le llenan la cabeza con pensamientos preparados. Cómo se logra esto con los niños pequeños es cosa muy fácil de observar. Llenos de curiosidad acerca del mundo, quieren asirlo física e intelectualmente. Se hallan deseosos de conocer la verdad, puesto que ésa es la manera más segura para orientarse en un mundo extraño y poderoso. Pero no se los toma en serio, y a este respecto poco importa la forma que asuma tal actitud: de abierta desatención o de sutil condescendencia (forma usual de tratar a todos aquellos que carecen de poder, tales como los niños, los ancianos o los enfermos). Si bien este trato ya desalienta profundamente de por sí el pensamiento independiente, también hay una dificultad mayor: la insinceridad —a menudo no intencionada— tan típica de la conducta del adulto medio hacia el niño. Tal falta de sinceridad se manifiesta en parte en esa imagen ficticia del mundo que los pequeños reciben de los mayores. Se trata de algo tan útil como lo serían algunas instrucciones sobre la vida en el Ártico para alguien que hubiese preguntado cómo prepararse para una expedición al desierto del Sahara. Además de esta tergiversación del mundo, existen muchas mentiras específicas que tienden a ocultar hechos que, por distintas razones personales, los adultos no quieren dar a conocer a los niños. Desde un mal humor, racionali-

zado como descontento por la conducta del chico, hasta el ocultamiento de las actividades sexuales de los padres y de sus disputas, siempre se trata de hechos que los niños «deben ignorar», desaprobándose las preguntas pertinentes de un modo hostil o amable.

El niño así preparado ingresa en la escuela primaria o en la superior. Quiero referirme brevemente a algunos de los métodos educativos hoy en uso que dificultan el pensamiento original. El primero es la importancia concedida a los hechos o, deberíamos decir, a la información. Prevalece la superstición patética de que sabiendo más y más hechos es posible llegar a un conocimiento de la realidad. De este modo se descargan en la cabeza de los estudiantes centenares de hechos aislados e inconexos; todo su tiempo y toda su energía se pierden en aprender cada vez más hechos, de manera que les queda muy poco lugar para ejercitar el pensamiento. Es cierto que el pensar carente de un conocimiento adecuado de los hechos sería vacío y ficticio; pero la «información» sin teoría puede representar un obstáculo para el pensamiento tanto como su carencia.

Otra manera de desalentar el pensamiento original, estrechamente ligada a la anterior, es la de considerar toda verdad como relativa. Se considera la verdad como un concepto metafísico, y cuando alguien habla del deseo de descubrir la verdad, los pensadores «progresistas» de nuestra época lo tildan de reaccionario. Se declara que la verdad es algo enteramen-

te subjetivo, casi un asunto de gustos. El esfuerzo científico debe hallarse desvinculado de los factores subjetivos y su fin es mirar el mundo sin pasión ni interés. El sabio debe aproximarse a los hechos con las manos esterilizadas, tal como un cirujano se acerca a su paciente. Las consecuencias de este relativismo, que a menudo se presenta en nombre del empirismo o del positivismo, o bien se centra en su preocupación por el exacto empleo de las palabras, son que el pensamiento pierde un estímulo esencial: los deseos e intereses de la persona que piensa; en su lugar surge, por el contrario, una máquina registradora de «hechos». En realidad, así como el pensamiento, en general ha surgido de la necesidad de dominar la vida material, la búsqueda de la verdad se arraiga en los intereses y necesidades de los individuos y grupos sociales. Sin tales intereses desaparecería todo estímulo de buscar la verdad. Siempre existen grupos cuyos intereses se ven favorecidos por la verdad, y sus representantes han sido los precursores del pensamiento humano; y también hay otros grupos a quienes favorece, por el contrario, el ocultamiento de lo verdadero. Solamente en este último caso la existencia de algún interés resulta dañina para los fines del conocimiento. El problema no consiste, por tanto, en el hecho de la existencia de un interés comprometido en la búsqueda, sino en la *especie* de interés implícito, en la actitud cognoscitiva. Podríamos afirmar que en la medida en que exista algún anhelo de verdad en los seres humanos, ese anhelo es fruto de la

necesidad que todo hombre alberga de conocer lo verdadero.

Todo ello tiene validez, en primer lugar, con respecto a la orientación del individuo en el mundo exterior, y especialmente para los niños. En su niñez todo ser humano atraviesa por un estado de impotencia, y la verdad constituye uno de los instrumentos más poderosos para aquellos que carecen de poder. Pero la verdad se halla conexa con los intereses del individuo, no solamente con respecto a su orientación en el mundo exterior; también su propio vigor depende en gran medida del alcance del conocimiento verdadero que posea acerca de sí mismo. Las ilusiones sobre la propia persona quizá puedan representar muletas útiles para aquellos que no están en condiciones de caminar solos; pero, sin duda alguna, aumentan la debilidad del individuo. Su máximo vigor se funda en el más alto grado de integración de la personalidad, y esto significa, también, el máximo de transparencia para sí mismo. El «conócete a ti mismo» constituye uno de los fundamentales mandamientos capaces de asegurar la fuerza y la felicidad de los hombres.

Además de los factores que acabamos de mencionar existen otros que, de una manera activa, contribuyen a confundir lo que en el individuo medio queda de la capacidad de pensamiento original. Con respecto a todos los problemas básicos de la vida individual y social, a las cuestiones psicológicas, económicas, políticas y morales, un amplio sector de

nuestra cultura ejerce una sola función: la de confundir las cosas. Un tipo de cortina de humo consiste en afirmar que los problemas son demasiado complejos para la comprensión del hombre común. Por el contrario, nos parecería que muchos de los problemas básicos de la vida individual y social son muy simples, tan simples que deberíamos suponer que todos se hallan en condiciones de comprenderlos. Hacerlos aparecer tan monstruosamente complicados que sólo un «especialista» puede entenderlos, y eso únicamente en su propia y limitada esfera, produce —a veces de manera intencionada— desconfianza en los individuos con respecto a su propia capacidad para pensar sobre aquellos problemas que realmente les interesan. Los hombres se debaten impotentes frente a una masa caótica de datos y esperan con patética paciencia que el especialista halle lo que debe hacer y adónde debe dirigirse.

Este tipo de influencia produce un doble resultado: por una parte, escepticismo y cinismo frente a todo lo que se diga o escriba, y, por la otra, aceptación infantil de lo que se afirme con autoridad. Esta combinación de cinismo y de ingenuidad es muy típica del individuo moderno. Su consecuencia esencial es la de desalentar su propio pensamiento y decisión.

Otro modo de paralizar la capacidad de pensar críticamente lo hallamos en la destrucción de toda imagen estructurada del mundo. Los hechos pierden aquella calidad que poseen tan sólo en cuanto constituyen parte de una estructura total, y conservan úni-

camente un significado abstracto y cuantitativo; cada hecho no es otra cosa que *un hecho más*, y todo lo que importa es si sabemos más o menos. La radio, el cine y la prensa ejercen un efecto devastador a este respecto. La noticia del bombardeo de una ciudad y la muerte de centenares de personas es seguida o interrumpida, con todo descaro, por un anuncio de propaganda sobre jabón o vino. El mismo anunciante, con esa misma voz sugestiva, insinuante y autoritaria, que acaba de emplear para convencernos de la seriedad de la situación política, trata ahora de influir sobre su público acerca del mérito de determinada marca de jabón, que ha pagado los gastos de las noticias radiofónicas. Los noticieros cinematográficos nos presentan muestras de la moda tras escenas de buques torpedeados. Los diarios se refieren a las ideas vulgares o a los gustos alimentarios de alguna nueva estrella con la misma seriedad y concediéndole el mismo espacio con que tratan los sucesos de importancia científica o artística. A causa de todo ello dejamos de interesarnos sinceramente por lo que oímos. Dejamos de excitarnos, nuestras emociones y nuestro juicio crítico se ven dificultados, y con el tiempo nuestra actitud con respecto a lo que ocurre en el mundo va tomando un carácter de indiferencia y chatedad. En nombre de la «libertad» la vida pierde toda estructura, pues se la reduce a muchas piezas pequeñas, cada una separada de las demás, y desprovista de cualquier sentido de la totalidad. El individuo se ve abandonado frente a tales piezas como un

niño frente a un rompecabezas, con la diferencia, sin embargo, de que mientras éste sabe lo que es una casa y, por tanto, puede reconocer sus partes en las piezas del juego, el adulto no alcanza a ver el significado del *todo* cuyos fragmentos han llegado a sus manos. Se halla perplejo y asustado y tan sólo acierta a seguir mirando sus pequeñas piezas sin sentido.

Lo que se ha dicho acerca de la carencia de *originalidad* en el pensamiento y la emoción también vale para la voluntad. Darse cuenta de ello es especialmente difícil; en todo caso parecería que su único problema residiese en el hecho de que, si bien sabe lo que quiere, no puede conseguirlo. Empleamos toda nuestra energía con el fin de lograr nuestros deseos, y en su mayoría las personas nunca discuten las premisas de tal actividad; jamás se preguntan si saben realmente cuáles son sus verdaderos deseos. No se detienen a pensar si los fines perseguidos representan algo que ellos, *ellos mismos*, desean. En la escuela quieren buenas notas, y cuando son adultos desean lograr cada vez más éxito, acumular cada vez más dinero, poseer más prestigio, comprar mejores automóviles, ir a los mejores lugares y cosas semejantes. Sin embargo, cuando, en medio de esta actividad frenética, se detienen a pensar, hay una pregunta que puede surgir en su espíritu: «Si consigo este nuevo empleo, si compro un coche mejor, si realizo este viaje..., ¿qué habré obtenido? ¿Cuál es verdaderamente el fin de

todo esto? ¿Quiero, en realidad, todas esas cosas? ¿No estaré persiguiendo algún propósito que debería hacerme feliz y que, en verdad, se me escapa de las manos apenas lo he alcanzado?». Cuando surgen estas preguntas se siente uno espantado, pues ponen en duda la base misma que sustenta toda la actividad del hombre, el conocimiento de sus mismos deseos. Por eso la gente tiende a liberarse lo más rápidamente posible de pensamientos tan inquietantes. Piensan que tales preguntas han venido a molestarlos a causa de algún cansancio o mal humor... y continúan así en la persecución de aquellos fines que siguen considerando propios.

Y, sin embargo, todo ello apunta a una confusa revelación de la verdad: que el hombre moderno vive bajo la ilusión de saber lo que quiere, cuando, en realidad, desea únicamente lo que *se supone* (socialmente) que ha de desear. Para aceptar esta afirmación es menester darse cuenta de que saber lo que uno realmente quiere no es cosa tan fácil como algunos creen, sino que representa uno de los problemas más complejos que enfrentan al ser humano. Es una tarea que tratamos de eludir con todas nuestras fuerzas, aceptando fines ya hechos como si fueran fruto de nuestro propio querer. El hombre moderno está dispuesto a enfrentar graves peligros para lograr los propósitos que se supone que son «suyos», pero teme profundamente asumir el riesgo y la responsabilidad de forjarse sus propios fines. A menudo la intensidad de la actividad se considera una prueba del carácter auto-

determinado de la acción, pero ya sabemos que esa conducta bien podría ser menos espontánea que la de una persona hipnotizada o la de un actor. Conociendo la trama general de la obra, cada actor puede representar vigorosamente la parte que le corresponde y hasta crear por su cuenta frases y determinados detalles de la acción. Sin embargo, no hace más que representar un papel que le ha sido asignado.

La dificultad especial que existe en reconocer hasta qué punto nuestros deseos —así como los pensamientos y las emociones— no son realmente nuestros sino que los hemos recibido desde fuera se halla estrechamente relacionada con el problema de la autoridad y la libertad. En el curso de la historia moderna, la autoridad de la Iglesia se vio reemplazada por la del Estado, la de éste por el imperativo de la conciencia y, en nuestra época, la última ha sido sustituida por la autoridad anónima del sentido común y la opinión pública, en su carácter de instrumentos del conformismo. Como nos hemos liberado de las viejas formas manifiestas de autoridad, no nos damos cuenta de que ahora somos prisioneros de este nuevo tipo de poder. Nos hemos transformado en autómatas que viven bajo la ilusión de ser individuos dotados de libre albedrío. Tal ilusión ayuda a las personas a permanecer inconscientes de su inseguridad, pero ésta es toda la ayuda que ella puede darnos. En su esencia el yo del individuo ha resultado debilitado, de manera que se siente impotente inseguro en extremo. Vive en un mundo con el que ha perdido toda

conexión genuina y en el cual todas las personas y todas las cosas se han transformado en instrumentos, y donde él mismo no es más que una parte de la máquina que ha construido con sus propias manos. Piensa, siente y quiere lo que él cree que los demás suponen que él debe pensar, sentir y querer; y en este proceso pierde su propio yo, que debería constituir el fundamento de toda seguridad genuina del individuo libre.

La pérdida del yo ha aumentado la necesidad de conformismo, dado que origina una duda profunda acerca de la propia identidad. Si no soy otra cosa que lo que creo que los otros suponen que yo debo ser..., ¿quién soy yo realmente? Hemos visto cómo la duda acerca del propio yo se inicia con el derrumbe del mundo medieval, en el cual el individuo había disfrutado de un lugar seguro dentro de un orden fijo. La identidad del individuo ha constituido el problema de mayor envergadura de la filosofía moderna desde Descartes. Hoy damos por supuesto lo que somos. Sin embargo, la duda acerca de nuestro ser todavía existe y hasta ha aumentado. Pirandello, en sus obras, expresa este sentimiento del hombre moderno. Comienza con la pregunta: «¿Quién soy yo? ¿Qué prueba tengo de mi propia identidad más que la permanencia de mi yo físico?». Su contestación no es como la de Descartes —la afirmación del yo individual—, sino su negación: no poseo identidad, no hay yo, excepto aquel que es reflejo de lo que los otros esperan que yo sea; yo soy «como tú me quieras».

Entonces, esta pérdida de la identidad hace aún más imperiosa la necesidad de conformismo; significa que uno puede estar seguro de sí mismo sólo en cuanto logra satisfacer las expectativas de los demás. Si no lo conseguimos, no sólo nos vemos frente al peligro de la desaparición pública y de un aislamiento creciente, sino que también nos arriesgamos a perder la identidad de nuestra personalidad, lo que significa comprometer nuestra salud psíquica.

Al adaptarnos a las expectativas de los demás, al tratar de no ser diferentes, logramos acallar aquellas dudas acerca de nuestra identidad y ganamos así cierto grado de seguridad. Sin embargo, el precio de todo ello es alto. La consecuencia de este abandono de la espontaneidad y de la individualidad es la frustración de la vida. Desde el punto de vista psicológico, el autómata, si bien está vivo biológicamente, no lo está ni mental ni emocionalmente. Al tiempo que realiza todos los movimientos del vivir, su vida se le escurre entre las manos como arena. Detrás de una fachada de satisfacción y optimismo, el hombre moderno es profundamente infeliz; en verdad, está al borde de la desesperación. Se aferra desesperadamente a la noción de individualidad; quiere ser *diferente*, y no hay recomendación mejor para alguna cosa que la de decir que «es diferente». Se nos informa del nombre individual del empleado del ferrocarril a quien compramos los billetes; maletas, naipes y radios portátiles se «personalizan» colocándoles las iniciales de su dueño. Todo ello indica la existencia

de un hambre de «diferencia» y, sin embargo, se trata de los últimos vestigios de personalidad que todavía subsisten. El hombre moderno está hambriento de vida. Pero puesto que siendo un autómata no puede experimentar la vida como actividad espontánea, acepta como sucedáneo cualquier cosa que pueda causar excitación o estremecimiento: bebidas, deportes o la identificación con la vida ilusoria de los personajes ficticios de la pantalla.

5

EL HOMBRE NO SÓLO VENDE MERCANCÍAS, TAMBIÉN A SÍ MISMO

El «yo» en cuyo interés obra el hombre moderno es el *yo social*, constituido esencialmente por el papel que se espera que deberá desempeñar el individuo y que, en realidad, es tan sólo el disfraz subjetivo de la función social objetiva asignada al hombre dentro de la sociedad. El egoísmo de los modernos no representa otra cosa que la codicia originada por la frustración del yo real, cuyo objeto es el yo social. Mientras el hombre moderno parece caracterizarse por la afirmación del yo, en realidad éste ha sido debilitado y reducido a un segmento del yo total —intelecto y voluntad de poder— con exclusión de todas las demás partes de la personalidad total.

Si bien todo es cierto, también debemos preguntarnos ahora si el acrecentado dominio sobre la naturaleza ha tenido o no como consecuencia un aumento del vigor del yo individual. Hasta cierto punto ello ha ocurrido, y tal aumento, en la medida en que realmente se produjo, forma parte del aspecto positivo del desarrollo individual, que no debemos perder de vista. Pero, si bien el hombre ha alcanzado en un gra-

do considerable el dominio de la naturaleza, la sociedad no ejerce la fiscalización de aquellas fuerzas que ella misma ha creado. La racionalidad del sistema de producción, en sus aspectos técnicos, se ve acompañada por la irracionalidad de sus aspectos sociales. El destino humano se halla sujeto a las crisis económicas, la desocupación y la guerra. El hombre ha construido su mundo, ha erigido casas y talleres, produce trajes y coches, cultiva cereales y frutas, pero se ha visto apartado del producto de sus propias manos, y en verdad ya no es el dueño del mundo que él mismo ha edificado. Por el contrario, ese mundo, que es su obra, se ha transformado en su dueño, un dueño frente al cual debe inclinarse, a quien trata de aplacar o de manejar lo mejor que puede. El producto de sus propios esfuerzos ha llegado a ser su Dios. El hombre parece hallarse impulsado por su propio interés, pero en realidad su yo total, con sus concretas potencialidades, se ha vuelto un instrumento destinado a servir los propósitos de aquella misma máquina que sus manos han forjado. Mantiene la ilusión de constituir el centro del universo y, sin embargo, se siente penetrado por un intenso sentimiento de insignificancia e impotencia análogo al que sus antepasados experimentaron de una manera consciente con respecto a Dios.

El sentimiento de aislamiento y de impotencia del hombre moderno se ve ulteriormente acrecentado por el carácter asumido por todas sus relaciones sociales. La relación concreta de un individuo con otro

ha perdido su carácter directo y humano, asumiendo un espíritu de instrumentalidad y de manipulación. En todas las relaciones sociales y personales la norma viene dada por las leyes del mercado. Es obvio que las relaciones entre competidores han de fundarse sobre la indiferencia mutua. Si fuera de otro modo, cada uno de los competidores se vería paralizado, en el cumplimiento de su tarea económica, para entablar una lucha contra los demás, susceptible de llegar, si fuera necesario, a la destrucción recíproca.

La relación entre empleado y patrón [*employer*] se halla penetrada por el mismo espíritu de indiferencia. La palabra inglesa *employer* encierra toda la historia: el propietario del capital *emplea* a otro ser humano del mismo modo que *emplea* una máquina. Patrón y empleado están usándose mutuamente para el logro de sus fines económicos; su relación se caracteriza por el hecho de que cada uno constituye un medio para un fin, representa un instrumento para el otro. No se trata en modo alguno de la relación entre dos seres humanos que poseen un interés recíproco no estrictamente limitado a esa mutua utilidad. Este mismo carácter instrumental constituye la regla en las relaciones entre el hombre de negocios y su cliente. Éste representa un objeto que debe ser manipulado, y no una persona concreta cuyos propósitos interesen al comerciante. También la actitud hacia el trabajo es de carácter instrumental; en oposición al artesano de la Edad Media, el moderno industrial no se interesa primariamente en lo que produce, sino

que considera el producto de su industria como un medio para extraer un beneficio de la inversión del capital y depende fundamentalmente de las condiciones del mercado, las cuales habrán de indicarle qué sectores de producción le proporcionarán ganancias para el capital que debe invertir.

Este carácter de extrañamiento se da no sólo en las relaciones económicas sino también en las personales; éstas toman el aspecto de relación entre cosas en lugar del de relación entre personas. Pero acaso el fenómeno más importante, y el más destructivo, de instrumentalidad y extrañamiento lo constituye la relación del individuo con su propio yo.[1] El hombre no solamente vende mercancías, sino que también se vende a sí mismo y se considera como una mercancía. El obrero manual vende su energía física; el comerciante, el médico, el empleado venden su «personalidad». Todos ellos necesitan una «personalidad» si quieren vender sus productos o servicios. Su personalidad debe ser agradable: debe poseer energía, iniciativa y todas las cualidades que su posición o profesión requieran. Tal como ocurre con las demás mercancías, al mercado es a quien corresponde fijar el valor de estas cualidades humanas, y aun su misma existencia. Si las características ofrecidas por una

1. Hegel y Marx han formulado los fundamentos necesarios para la comprensión del problema del extrañamiento. Véanse especialmente los conceptos de Marx acerca del «fetichismo de las mercancías» y el «extrañamiento del trabajo».

persona no hallan empleo, simplemente *no existen*, tal como una mercancía invendible carece de valor económico, aun cuando pudiera tener un valor de uso. De este modo la confianza en sí mismo, el «sentimiento del yo», es tan sólo una señal de lo que los otros piensan de uno; *yo* no puedo creer en *mi* propio valer, con independencia de *mi* popularidad y éxito en el mercado. Si me buscan, entonces soy alguien, si no gozo de popularidad, simplemente no soy nadie. El hecho de que la confianza en sí mismo dependa del éxito de la propia «personalidad» constituye la causa por la cual la popularidad cobra tamaña importancia para el hombre moderno. De ella depende no solamente el progreso material, sino también la autoestimación; su falta significa estar condenado a hundirse en el abismo de los sentimientos de inferioridad.

La insignificancia del individuo en nuestros tiempos no atañe solamente a su función como hombre de negocios, empleado o trabajador manual, sino también a su papel de consumidor o cliente. Esta última función ha sufrido un cambio drástico en las últimas décadas. El cliente que visitaba un negocio cuyo dueño era un comerciante independiente, se hallaba seguro de ser objeto de un trato personal; su adquisición representaba algo importante para el propietario; se le recibía como una persona que significaba algo para el comerciante; sus deseos eran materia de estudio; el

acto mismo de la compra le proporcionaba cierto sentimiento de importancia y dignidad. ¡Cuán distinta es ahora la relación del cliente con las grandes tiendas! La vastedad del edificio, la abundancia de las mercaderías expuestas, el gran número de empleados ejercen sobre él una profunda impresión; todo le hace sentirse pequeño y sin importancia. Y en verdad, como individuo no ofrece interés alguno al establecimiento comercial. Tan sólo es importante porque es *un* cliente; la tienda no quiere perderlo, pues ello indicaría que hay algo que funciona mal y que probablemente otros clientes se perderían por la misma razón. Es importante en su carácter de cliente abstracto; pero como cliente concreto no significa nada en absoluto. No hay nadie que se alegre por su visita, nadie que se preocupe especialmente de satisfacer sus deseos. El acto de comprar se ha vuelto análogo al de adquirir sellos en una oficina de correos.

Esta situación se acentúa aún más debido a los métodos de la propaganda moderna. Los argumentos comerciales del hombre de negocios de viejo estilo eran esencialmente racionales. Conocía sus mercaderías, las necesidades del cliente y, sobre la base de esos conocimientos, trataba de efectuar su venta. Naturalmente, sus argumentos no eran del todo objetivos, esforzándose por persuadir al cliente lo mejor posible; sin embargo, para ser eficiente y alcanzar sus objetivos, debía emplear una forma racional y sensata de persuasión. La propaganda moderna, en un amplio sector, es muy distinta: no se dirige a la ra-

zón sino a la emoción; como todas las formas de sugestión hipnótica, procura influir emocionalmente sobre los sujetos, para más tarde someterlos a su vez desde el punto de vista intelectual. Esta forma de propaganda influye sobre el cliente, y recurre a toda clase de medios: la incesante repetición de la misma fórmula; el influjo de la imagen de alguna persona de prestigio, como puede ser la de alguna dama de la aristocracia o la de un famoso boxeador que fuma tal marca de cigarrillos; por medio del *sex-appeal* de alguna muchacha bonita, atrayendo de ese modo la atención del cliente y debilitando al propio tiempo su capacidad de crítica; mediante el terror, señalando el peligro del «mal aliento» o de alguna enfermedad de nombre misterioso; o bien estimulando su fantasía acerca de un cambio imprevisto en el curso de su propia vida debido al uso de determinado tipo de camisa o jabón. Todos esos métodos son esencialmente irracionales; no tienen nada que ver con la calidad de la mercadería y apagan o matan la capacidad crítica del cliente, como podría hacerlo el opio o un estado hipnótico absoluto. Son capaces de proporcionarle alguna satisfacción debido a su efecto estimulante sobre la fantasía, tal como ocurre con el cine, pero al mismo tiempo aumentan su sentimiento de pequeñez y de impotencia. [...]

Se supone que la mayoría de nosotros somos individuos libres de pensar, sentir y obrar a nuestro placer. Evidentemente no es ésta tan sólo la opinión general que se sustenta con respecto al individualis-

mo de los tiempos modernos, sino también lo que todo individuo cree sinceramente en lo que respecta a sí mismo; a saber, que él es *él* y que sus pensamientos, sentimientos y deseos son *suyos*. Y sin embargo, aunque haya entre nosotros personas que realmente son individuos, esa creencia es, en general, una ilusión, y una ilusión peligrosa por cuanto obstruye el camino que conduciría a la eliminación de aquellas condiciones que originan tal estado de cosas.

Iniciaremos la consideración del problema analizando aquella experiencia que se expresa con las palabras «yo siento», «yo quiero», «yo pienso». Cuando decimos «yo pienso», esta expresión parece constituir una afirmación exenta de toda ambigüedad. La única que puede surgir versa acerca de la verdad o falsedad de lo que yo pienso y sobre el hecho de si soy *yo* el que piensa. Y, sin embargo, una situación experimental concreta nos mostrará inmediatamente que la respuesta a tal cuestión no es necesariamente la que suponemos. Observemos un experimento hipnótico. Aquí está el sujeto *A*, a quien el hipnotizador *B* coloca en estado de sueño hipnótico para sugerirle que, después de haberse despertado, tenga deseos de leer un manuscrito que cree haber llevado consigo, lo busque y, al no hallarlo, crea que una tercera persona, *C*, se lo ha robado, y entonces se enoje mucho con ella. También le sugiere al sujeto olvidar que todo ha sido una sugestión recibida durante el sueño

hipnótico. Debe agregarse que *C* es una persona con la cual el sujeto nunca ha estado enojado y que, en las circunstancias existentes, no tiene ninguna razón de estarlo; además el sujeto no ha llevado consigo ningún manuscrito.

¿Qué ocurre? *A* se despierta y, después de haber conversado un poco, dice: «A propósito, esto me hace recordar algo que he escrito en mi trabajo. Se lo voy a leer». Mira alrededor de sí, no lo encuentra y entonces se dirige a *C*, insinuando que es él quien puede haberlo tomado; se excita cada vez más cuando *C* rechaza enérgicamente semejante insinuación y por fin llega a estallar en manifiesta ira acusando directamente a *C* de haber robado el manuscrito. Aún más: hace notar la existencia de motivos que explicarían la actitud de *C*. Habría oído decir por otras personas que *C* lo necesitaba urgentemente, que tuvo una buena oportunidad de conseguirlo, y otras razones por el estilo. Le oímos así no solamente acusar a *C*, sino también construir numerosas «racionalizaciones» destinadas a hacer aparecer como plausible su acusación. (Por supuesto, ninguna de ellas es verdadera y al sujeto no se le hubieran ocurrido en absoluto antes de la sugestión hipnótica.)

Supóngase ahora que, en este momento, entra en la habitación otra persona. Ésta no tendrá ninguna duda de que *A* dice lo que piensa y siente; el único interrogante para esta persona versaría acerca de la realidad de la acusación, a saber, si el contenido de los pensamientos de *A*, se halla o no conforme con los he-

chos objetivos. Nosotros, sin embargo, que hemos asistido al desarrollo del procedimiento desde el principio, no nos preocupamos por saber si la acusación es verdadera. Sabemos que ése no es el problema, puesto que estamos seguros de que los pensamientos y los sentimientos de *A* no son *suyos*, sino que representan elementos ajenos que le han sido inculcados por otra persona.

La conclusión a la que llega el último que ha entrado en la habitación podría ser la siguiente: «Aquí está *A* que indica claramente cuáles son sus pensamientos. Él es el único que puede conocer con mayor certeza lo que piensa y no existe prueba mejor que la de su declaración acerca de sus pensamientos. También están las otras personas según las cuales aquéllos le han sido sugeridos y constituyen elementos extraños aportados desde fuera. Con toda justicia yo no puedo decir quién tiene razón; cualquiera de ellos puede equivocarse. Quizá, puesto que hay dos contra uno, existe una mayor probabilidad de que sea verdad lo que afirma la mayoría». Sin embargo, nosotros, que hemos presenciado todo el experimento, no tendríamos ninguna duda, ni la tendría la persona recién llegada si observara otro experimento similar. Vería entonces que esa clase de experiencias puede repetirse innumerables veces con distintas personas y diferentes contenidos. El hipnotizador puede sugerir que una patata cruda sea una deliciosa piña, y el sujeto comerá aquélla con todo el gusto asociado con el sabor de la piña; o que el sujeto ya no puede ver

nada, y éste se volverá ciego; o que piense que el mundo es plano y no redondo, y el sujeto sostendrá con mucho vigor que realmente el mundo es plano.

¿Qué es lo que prueba el experimento hipnótico, y en especial el posthipnótico? Prueba que podemos tener pensamientos, sentimientos, deseos y hasta sensaciones que, si bien los experimentamos subjetivamente como nuestros, nos han sido impuestos desde fuera, nos son fundamentalmente extraños y no corresponden a lo que en verdad pensamos, deseamos o sentimos.

¿Qué enseñanzas podemos extraer del experimento hipnótico al que nos hemos referido? 1) El sujeto *quiere* algo: leer su manuscrito; 2) *piensa* algo: que *C* lo ha tomado; y 3) *siente* algo: ira contra *C*. Hemos visto que estos tres actos mentales —voluntad, pensamiento y emoción— no son los propios, en el sentido de representar el resultado de su actividad mental; por el contrario, no se han originado en su yo, sino que han sido puestos en él desde el exterior y son subjetivamente experimentados como *si* fueran propios. El sujeto expresa también ciertos pensamientos que no le han sido sugeridos durante la hipnosis, a saber, aquellas «racionalizaciones» por medio de las cuales explica su hipótesis de que *C* ha robado el manuscrito. Sin embargo, estos pensamientos son suyos tan sólo en un sentido formal. Si bien parecería que ellos podrían explicar la sospecha de robo, sabemos que es ésta la que se da primero y que los pensamientos racionalizantes han sido inven-

tados para hacer plausible el sentimiento de sospecha; éstos, realmente, no son explicatorios, sino que vienen *post factum.*

Comenzamos con el experimento hipnótico porque nos muestra del modo más indudable que aun cuando uno pueda hallarse convencido de la espontaneidad de los propios actos mentales, éstos, en las condiciones derivadas de una situación especial, pueden ser el resultado de la influencia ejercida por otra persona. Este fenómeno, sin embargo, no se limita de ninguna manera a las experiencias hipnóticas. El hecho de que nuestros pensamientos, voluntad, emociones no son genuinos y que su contenido se origina desde fuera se da en medida tan vasta que surge la impresión de que tales pseudoactos constituyen la regla general, mientras que los actos mentales genuinos o naturales representan la excepción.

El hecho de que el *pensamiento* pueda asumir un carácter falso es más conocido que el fenómeno análogo que se desarrolla en las esferas de la voluntad y la emoción. Será mejor, entonces, comenzar con la discusión de la diferencia existente entre el pensamiento genuino y el pseudopensamiento. Supóngase que nos hallamos en una isla en la que se encuentran pescadores y veraneantes llegados de la ciudad. Deseamos conocer qué tiempo hará y se lo preguntamos a un pescador y a dos veraneantes que sabemos que han oído por la radio el pronóstico del tiempo. El pescador, con su larga experiencia y gran interés por este asunto, reflexiona sobre el problema (suponiendo que no se ha-

ya formado una opinión con anterioridad a nuestra pregunta). Con su conocimiento del significado que la dirección del viento, temperatura, humedad, etc., tienen en la predicción del tiempo, tendrá en cuenta los diferentes factores de acuerdo con su respectiva importancia, llegando así a un juicio más o menos definitivo. Probablemente se acordará del pronóstico emitido por la radio y lo citará como una afirmación favorable o contraria a su propia predicción; en este último caso, nuestro pescador podrá poner especial cuidado al valorar las razones en que se apoya su opinión; pero —y esto es lo esencial— se trata siempre de *su* opinión, el resultado de *su* pensamiento.

El primero de los veraneantes es un hombre que al ser interrogado acerca del tiempo sabe que no entiende mucho de este asunto ni se siente obligado a poseer tal conocimiento. Simplemente se limita a replicar: «No puedo juzgar. Todo lo que sé es que el pronóstico radiofónico es éste». El otro veraneante, en cambio, es un tipo distinto. Cree saber mucho acerca del tiempo, aun cuando en realidad sepa muy poco. Pertenece a esa clase de personas que se sienten obligadas a saber responder a todas las preguntas. Piensa durante un rato y luego nos comunica «su» opinión, que resulta ser idéntica al pronóstico radiofónico. Le preguntamos sus razones, y él nos dice que teniendo en cuenta tal dirección del viento, la temperatura, etc., ha llegado a esa conclusión.

El comportamiento de esta persona, visto desde fuera, es el mismo que el del pescador. Y, sin embar-

go, si lo analizamos con más detenimiento saltará a la vista que ha escuchado el pronóstico radiofónico y lo ha aceptado. Pero sintiéndose impulsado a tener su *propia* opinión en este asunto, se olvida de que está repitiendo simplemente las afirmaciones autorizadas de algún otro y cree que se trata de la que él mismo ha alcanzado por medio de su propio pensamiento. Se imagina así que las razones que nos proporciona en apoyo de su opinión han precedido a ésta, pero si examinamos tales razones nos daremos cuenta de que éstas no han podido conducirlo a ninguna conclusión acerca del tiempo, a menos que una opinión definida hubiera existido ya en su mente. En realidad se trata solamente de pseudorrazones, cuya finalidad es la de hacer aparecer la opinión como el resultado de su propio esfuerzo mental. Tiene la ilusión de haber llegado a una opinión propia, pero en realidad ha adoptado simplemente la de una autoridad sin haberse percatado de ese proceso. Muy bien podría darse el caso de que sea él quien tenga razón, y no el pescador, pero mientras que la opinión correcta no es «suya», la del pescador, aun cuando se hubiera equivocado, no dejaría de ser su *propia* opinión.

Este mismo fenómeno puede observarse al estudiar las opiniones de la gente acerca de ciertos temas, por ejemplo, la política. Preguntemos a cualquier lector de periódico lo que piensa acerca de algún problema público. Nos dará como «su» opinión una relación más o menos exacta de lo que ha leído y, sin embargo —y esto es lo esencial—, está convencido

de que cuanto dice es el resultado de su propio pensamiento. Si vive en una pequeña comunidad, donde las opiniones políticas pasan de padre a hijo, «su propia» opinión puede estar regida mucho más de lo que él mismo piensa por la persistente autoridad de un padre severo. O bien la opinión de otro lector podría resultar de un momento de desconcierto, del miedo de parecer mal informado, y, por lo tanto, en este caso el «pensamiento» constituiría sobre todo una forma de salvar las apariencias, más que la combinación natural de la experiencia, el deseo y el saber. Lo mismo ocurre con los juicios estéticos. El individuo común que concurre a un museo y mira el cuadro de un pintor famoso, digamos, por ejemplo, Rembrandt, lo juzga una obra de arte bella y majestuosa. Si analizamos su juicio hallaremos que esta persona no ha experimentado ninguna reacción íntima frente al cuadro, sino que piensa que es bello porque tal es el juicio que de ella se espera. El mismo fenómeno se evidencia en el caso de juicios sobre música y también con respecto al acto mismo de la percepción. Muchos individuos, al contemplar algún paisaje famoso, en realidad ven pinturas o fotografías que tantas veces han tenido ocasión de admirar, por ejemplo, en una tarjeta postal, y mientras creen «ver» el paisaje, lo que tienen frente a sus ojos son esas imágenes reproducidas. O bien, al tener experiencia de un accidente que ocurre en su presencia, ven u oyen la situación en los términos que tendría la crónica periodística que anticipan. En realidad, para muchas

personas, sus experiencias —espectáculo artístico, reunión política, etc.— se vuelven reales tan sólo después de haber leído la correspondiente noticia en el diario.

La supresión del pensamiento crítico generalmente empieza temprano. Una niña de 5 años, por ejemplo, puede advertir la falta de sinceridad de su madre, ya sea por la sutil observación de que mientras ésta habla continuamente de amor y amistad, de hecho se muestra fría y egoísta; o bien, de una manera más superficial, al descubrir que su madre mantiene una relación amorosa con otro hombre al tiempo que exalta su propio nivel moral. La niña siente la discrepancia. Su sentido de la justicia y la verdad sufre un rudo contraste y, sin embargo, como depende de la madre, quien no le permitiría ninguna especie de crítica, y, por otra parte, no puede, por ejemplo, confiar en el padre, que es un débil, la niña se ve obligada a reprimir su capacidad crítica. Muy pronto ya no se dará cuenta de la insinceridad de la madre o de su infidelidad. Perderá su capacidad de pensamiento crítico, puesto que se trata de algo aparentemente inútil y peligroso. Por otra parte, la niña experimenta el efecto de la pauta cultural que le dicta la creencia de que el matrimonio de los padres es feliz y que su madre es una mujer sincera y decente; y en virtud de ello la hija se hallará dispuesta a aceptar esta idea como si fuera propia.

En todos los ejemplos anteriores, el problema que se plantea es el de saber si el pensamiento es el re-

sultado de la actividad del propio yo, y no si su contenido es correcto. Como se ha indicado en el caso del pescador, «sus» pensamientos bien pueden ser erróneos y, en cambio, corresponder a la verdad los del hombre que se limita a repetir lo que le ha sido sugerido; además, el pseudopensamiento puede ser también perfectamente lógico y racional. Su pseudocarácter no tiene que manifestarse necesariamente en la presencia de elementos ilógicos. Esto puede comprobarse en las racionalizaciones que tienden a explicar una acción o un sentimiento sobre bases racionales o realistas, aunque aquéllos estén determinados por factores irracionales y subjetivos. Las racionalizaciones pueden hallarse en contradicción con los hechos o con las reglas del pensamiento lógico. Pero frecuentemente serán lógicas y racionales tomadas en sí mismas. En este caso su irracionalidad residirá en el hecho de que no constituyen el motivo real de la acción que pretenden haber causado.

Un ejemplo de racionalización irracional lo hallamos en un chiste bien conocido. Una persona había tomado prestada una jarra de vidrio de un vecino y la había roto; cuando éste se la pidió de vuelta, contestó: «En primer lugar, ya se la he devuelto; en segundo lugar, nunca se la pedí prestada, y, por último, ya estaba rota cuando usted me la prestó». Tenemos, en cambio, un ejemplo de racionalización *racional* cuando una persona *A*, que se halla en dificultades económicas, le pide a un pariente suyo, *B*, que le preste dinero; *B* rehúsa y afirma que su manera de obrar se

funda en la creencia de que al prestarle dinero a *A* tan sólo habría de fomentar la inclinación de éste hacia la irresponsabilidad y el deseo de apoyarse en los demás. Ahora bien, este razonamiento puede ser perfectamente cuerdo, pero seguiría siendo una racionalización aun en este caso, pues *B* en ningún momento le hubiera prestado el dinero a *A*, y, aun cuando conscientemente cree que su negativa está motivada por una preocupación con respecto al bienestar de *A*, en realidad el motivo reside en su tacañería.

Por lo tanto, no podemos saber si nos hallamos en presencia de una racionalización simplemente analizando la lógica de las afirmaciones de una determinada persona, sino que debemos tener en cuenta también las motivaciones psicológicas que operan en la misma. El punto decisivo no es *lo* que piensa, sino *cómo* piensa. Las ideas que resultan del pensamiento activo son siempre nuevas y originales; éstas no lo son necesariamente en el sentido de no haber sido pensadas por nadie hasta ese momento, sino por cuanto la persona que las piensa ha empleado el pensamiento como un instrumento para descubrir algo *nuevo* en el mundo circundante o en su fuero interno. Las racionalizaciones carecen, en esencia, de ese carácter de descubrimiento y revelación; se limitan a confirmar los prejuicios emocionales que ya existen en uno mismo. La racionalización no representa un instrumento para penetrar en la realidad, sino que constituye un intento *post factum* destinado a armonizar los propios deseos con la realidad exterior.

Con el sentimiento ocurre lo mismo: debe distinguirse entre lo genuino, que se origina en nosotros mismos, y el pseudosentimiento, que en realidad no es nuestro, a pesar de que lo creemos tal. Elijamos un ejemplo extraído de la vida cotidiana y que representa típicamente cuál es el carácter de nuestros sentimientos en el contacto con los demás. Observemos a un hombre que asiste a una fiesta. Está alegre, se ríe, conversa amigablemente y parece contento y feliz. Al saludar sonríe amistosamente al tiempo que dice haberse divertido muchísimo. La puerta se cierra detrás de él... y ha llegado el momento de observarlo con suma atención. En su rostro se advierte un cambio repentino. La sonrisa ha desaparecido; por supuesto que esto debió preverse, puesto que ahora está solo y no tiene nada ni hay nadie que pueda evocar la sonrisa. Pero el cambio al que me refiero representa algo más que la simple desaparición de la sonrisa. En su cara aparece una expresión de profunda tristeza, casi de desesperación. Esto probablemente tan sólo durante unos segundos; luego su rostro asume la expresión habitual, como la de una máscara. El hombre sube a su coche, piensa en la velada que acaba de dejar, se pregunta si ha causado o no buena impresión y se contesta que sí. Pero ¿estuvo *él* alegre y feliz durante la fiesta? ¿Y la fugaz expresión de tristeza y desesperación que apareció en su rostro? ¿Fue tan sólo una reacción momentánea sin significado? Sería casi imposible contestar a estas preguntas sin conocer algo más acerca del hombre.

Hay un incidente, sin embargo, que puede darnos un indicio para la comprensión del significado de su alegría.

Esa misma noche sueña que ha vuelto a las armas y que se halla en la guerra. Ha recibido la orden de alcanzar el cuartel general enemigo, cruzando las líneas del frente. Viste un uniforme de oficial parecido al alemán y, de improviso, se encuentra en medio de un grupo de oficiales alemanes. Se sorprende de encontrar tan confortable el cuartel general enemigo y de ver que todos se le muestran amistosos, pero a la vez se siente invadido por el creciente terror de ser descubierto como espía. Uno de los oficiales más jóvenes, hacia el cual experimenta mayor simpatía, se le acerca y le dice: «Yo sé quién es usted. Sólo hay un modo de salvarse. Cuénteles chistes, hágalos reír a fin de que se distraigan y dejen de prestarle atención». Nuestro hombre queda muy agradecido por el consejo y empieza a contar chistes y a reírse. Luego su actitud alegre aumenta de intensidad de tal manera que los otros oficiales sospechan de él, y cuanto mayor es su sospecha, tanto más innaturales y forzados parecen sus chistes y su alegría. Por fin, experimenta tal sentimiento de terror que ya no puede quedarse: se levanta de un salto de su silla y echa a correr; todos los oficiales lo persiguen. Entonces, la escena cambia: está sentado en un tranvía que se detiene justo frente a su casa. Viste un traje civil ordinario, experimenta un sentimiento de alivio y piensa que la guerra ya ha terminado.

Supóngase ahora que estamos en condiciones de preguntarle al día siguiente en qué se le ocurre pensar en conexión con cada elemento integrante del sueño. Anotamos aquí tan sólo unas pocas asociaciones, especialmente significativas para la comprensión del punto principal que nos interesa. El uniforme alemán le recuerda que había un invitado, en la fiesta de la noche anterior, que hablaba con un fuerte acento alemán. Recuerda haberse sentido fastidiado con tal persona porque ésta no le prestó mucha atención a pesar de que él (nuestro soñador) se había esforzado por atraerla y causarle una buena impresión. Al vagar libremente por esos pensamientos recuerda que, en un determinado momento de la fiesta, tuvo la sensación de que esa persona con el fuerte acento alemán se había mofado de él y sonreído de un modo impertinente con respecto a algunas frases suyas. Al pensar acerca de la habitación confortable del cuartel general, se le ocurre que ésta se parecía a la que tuvo por escenario la fiesta, la noche pasada, pero que sus ventanas eran similares a las de una pieza donde una vez fue suspendido en un examen. Sorprendido por esta asociación, sigue recordando que antes de ir a la fiesta estaba algo preocupado acerca de la impresión que habría de causar, puesto que uno de los invitados era hermano de la joven a la que aspiraba y también porque el dueño de la casa tenía mucha influencia sobre uno de sus superiores, de cuya opinión dependía gran parte de su éxito profesional. Al hablar de este superior, nos confía que le resulta profundamente

antipático y que se siente muy humillado por tener que mostrarse cordial con él; agrega que también sintió alguna antipatía hacia el dueño de la casa, si bien no tuvo ninguna conciencia de ello. Otra asociación se refiere al hecho de que después de haber relatado un incidente cómico acerca de un hombre calvo, experimentó alguna aprensión por el temor de haber ofendido al dueño de la casa, quien también era casi calvo. Lo del tranvía le pareció extraño, pues, aparentemente, no daba lugar a ninguna asociación. Pero al hablar sobre ello, recuerda el tranvía que, cuando era niño, lo llevaba a la escuela, y, además, se le ocurre otro detalle, a saber, que habiendo ocupado el lugar del conductor pensó cuán extraordinariamente parecido resulta guiar un tranvía a conducir un coche. Es evidente que el tranvía simboliza su propio coche, en el que había vuelto a su casa, y que eso le había hecho recordar el momento en que regresaba al hogar desde la escuela.

Todo el que esté acostumbrado a entender el significado de los sueños ya habrá captado con toda claridad el sentido del que hemos relatado y de las asociaciones que lo acompañan, aun cuando se haya mencionado tan sólo una parte de éstas y nada se sepa acerca de la estructura de la personalidad y de la situación pasada y presente de nuestro hombre. El sueño revela cuáles fueron sus sentimientos reales durante la fiesta de la noche anterior. Estaba ansioso, temeroso de no causar buena impresión, tal como se proponía, enojado con respecto a diversas personas

por las cuales se sentía ridiculizado y a quienes creía caerles poco simpático. El sueño muestra que la alegría era un medio para ocultar su angustia y su ira, y al mismo tiempo para aplacar a las personas con las que se hallaba enojado. Su alegría era una máscara; no surgía de él mismo, sino que ocultaba sus verdaderos sentimientos: miedo e ira. Todo ello contribuía también a hacer insegura su posición, de manera que se sentía como un espía en campo enemigo, en peligro de ser descubierto en cualquier momento. Ahora se halla la confirmación y también la explicación de la momentánea expresión de tristeza y desesperación que pudimos observar en su rostro en el momento de abandonar la fiesta. En ese instante su cara expresó lo que *él* realmente sentía, aunque se trataba de algo de lo cual *él* no se daba cuenta en absoluto. En el sueño este sentimiento se halla descrito de manera dramática y a la vez explícita, si bien no se refiere abiertamente a las personas que eran objeto de tales sentimientos.

El hombre del que hablamos no era neurótico, tampoco se hallaba bajo el hechizo hipnótico: se trataba de un individuo más bien normal, poseído por la misma angustia y necesidad de aprobación que es habitual en el hombre moderno. No se daba cuenta del hecho de que su alegría no era realmente «suya», dado que, acostumbrado como estaba a sentir lo que todo el mundo debe sentir en una situación determinada, el que se diera cuenta de algo «extraño» hubiese constituido la excepción más bien que la regla.

Lo que es cierto para el pensamiento y la emoción vale también para la voluntad. La mayoría de la gente está convencida de que, mientras no se la obligue a algo mediante la fuerza externa, sus decisiones le pertenecen, y que si quiere algo, realmente es ella quien lo quiere. Pero se trata tan sólo de una de las grandes ilusiones que tenemos acerca de nosotros. Gran número de nuestras decisiones no son realmente nuestras, sino que nos han sido sugeridas desde fuera; hemos logrado persuadirnos a nosotros mismos de que son obra nuestra, mientras que, en realidad, nos hemos limitado a ajustarnos a la expectativa de los demás, impulsados por el miedo al aislamiento y por amenazas aún más directas en contra de nuestra vida, libertad y conveniencia.

Cuando se pregunta a los chicos si desean ir a la escuela todos los días y su contestación es: «Seguro que sí», ¿es sincera esta respuesta? En muchos casos, ciertamente, no lo es. Muchas veces el niño sentirá deseos de ir a la escuela, pero frecuentemente preferiría jugar o hacer alguna otra cosa. Si siente: «Yo quiero ir a la escuela todos los días», es que acaso haya reprimido su aversión hacia la regularidad del trabajo escolar. Siente que se espera de él que vaya todos los días a la escuela, y tal presión es lo bastante fuerte para ahogar el sentimiento de que va porque está obligado a ello. El chico podría sentirse más feliz si pudiera tener conciencia del hecho de que a veces quiere ir y otras va simplemente porque así se lo ordenan. Y, sin embargo, la presión bajo la forma de

deber es lo bastante intensa para darle la sensación de que «él» quiere aquello que socialmente se supone que debe querer.

En general se cree que la mayoría de los hombres se casan voluntariamente. Ciertamente, hay casos en que el motivo del matrimonio reside en un sentimiento de deber u obligación. Y hay otros en que el hombre se casa porque «él» realmente quiere casarse. Pero también se dan no pocos casos en los que el hombre (o la mujer), mientras conscientemente cree que *quiere* casarse con cierta persona, en realidad es víctima de una sucesión de acontecimientos que lo han conducido al matrimonio y parecen obstruir todo camino de escape. Durante los meses que preceden al casamiento está firmemente convencido de que «él» tiene la voluntad de casarse, y la primera —y algo tardía— indicación de que acaso no sea así la constituye el hecho de que el día mismo de la ceremonia se siente invadido por un repentino terror y por el impulso de huir. Si se trata de una persona «sensata», este sentimiento dura tan sólo unos pocos minutos, y contestará a la pregunta acerca de su intención de casarse con el inconmovible convencimiento de que tal es su deseo.

Podríamos seguir citando muchos otros ejemplos de la vida diaria en los que la gente parece tomar decisiones, parece querer algo, pero, en realidad, sigue la presión interna o externa de *tener que* desear aquello que se dispone a hacer. De hecho, al observar el fenómeno de la decisión humana, es impresionante el grado en que la gente se equivoca al tomar por de-

cisiones «propias» lo que en efecto constituye un simple sometimiento a las convenciones, al deber o a la presión social. Casi podría afirmarse que una decisión «original» es, *comparativamente*, un fenómeno raro en una sociedad cuya existencia se supone basada en la decisión autónoma individual.

Quiero agregar otro ejemplo detallado de pseudovoluntad, que puede observarse con frecuencia al analizar a personas que se hallan exentas de todo síntoma neurótico. Una de las razones para referirme a tal ejemplo es que, aun cuando el caso individual no tiene mucha importancia con respecto a los problemas culturales de mayor alcance —que constituyen el tema de este libro—, contribuye, sin embargo, a dar al lector poco familiarizado con el mecanismo de las fuerzas inconscientes una oportunidad más para conocer este fenómeno. Además, el presente ejemplo subraya un punto que, si bien ya ha sido señalado implícitamente, es conveniente destacar de manera explícita: la conexión existente entre la represión y el problema de los pseudoactos. Si bien se considera la represión sobre todo desde el punto de vista de la acción de las fuerzas reprimidas en la conducta neurótica, los sueños, etc., nos parece importante subrayar el hecho de que toda represión elimina ciertas partes del propio yo real y obliga a colocar un pseudosentimiento en sustitución del que ha sido reprimido.

El caso al que quiero referirme ahora es el de un estudiante de medicina de 22 años. Su trabajo le interesa y con la gente se relaciona de un modo entera-

mente normal. No se siente particularmente infeliz, si bien a menudo experimenta un ligero cansancio y se nota poco animado. La razón por la cual desea someterse al psicoanálisis es de orden teórico, pues aspira a ejercer la psiquiatría. La única molestia que experimenta es una suerte de dificultad para el estudio de las materias médicas. A menudo no puede acordarse de lo que ha leído, se cansa demasiado durante las clases y obtiene resultados comparativamente no muy brillantes en los exámenes. Todo ello le causa extrañeza porque para otras materias parece tener una memoria mucho mejor. No tiene duda alguna de que quiere estudiar medicina, pero a veces siente vacilar su ánimo con respecto a su capacidad para esa carrera.

Transcurridas unas pocas semanas de análisis, relata un sueño en que él se encuentra en el último piso de un rascacielos, construido por él mismo, desde donde mira los edificios circundantes con un ligero sentimiento de triunfo. De pronto el rascacielos se derrumba y nuestro hombre se encuentra sepultado bajo las ruinas. Se da cuenta de que se están removiendo los escombros para rescatarlo y logra oír decir a alguien que él está gravemente herido y que el médico vendrá enseguida. Pero tiene que esperar lo que le parece ser un tiempo interminable. Y cuando, por fin, se presenta el médico, éste se da cuenta de que olvidó los instrumentos y que ya no le es posible auxiliarlo. Nace en él una ira intensa contra el médico y, repentinamente, se encuentra de pie, percatán-

dose de que no está herido en absoluto. Mira con desprecio al médico y en ese momento despierta.

El sujeto no posee muchas asociaciones en conexión con este sueño, pero he aquí algunas de las más significativas. Al pensar en el rascacielos que ha construido, menciona, de manera incidental, cuán interesado está por la arquitectura. Cuando niño, su pasatiempo favorito, durante muchos años, consistía en juegos de construcciones, y a los 17 años había pensado en llegar a ser arquitecto. Cuando se lo dijo a su padre, éste le contestó muy amigablemente que, por supuesto, él era muy libre de elegir su carrera, pero que él (el padre) estaba seguro de que se trataba de un resto de sus deseos infantiles y que, en realidad, su deseo era el de estudiar medicina. El joven pensó que su padre tenía razón, y desde entonces no le mencionó más este asunto, sino que inició sus estudios de medicina como si se tratara de una cosa indiscutida. Sus asociaciones en torno a la tardanza del médico y a su olvido de los instrumentos eran vagas y escasas. Sin embargo, al hablar de esta parte del sueño, se le ocurrió que la hora de su consulta psicoanalítica había sido cambiada, modificándose así el horario convenido anteriormente, y que si bien había aceptado el cambio sin objeciones, en realidad se sentía bastante fastidiado. En el momento mismo en que hablaba podía sentir crecer su enojo. Acusa al analista de ser arbitrario, y por fin exclama: «Bien, después de todo, yo no puedo hacer lo que quiero de ninguna manera». Se sorprende en sumo grado frente a su ira y a la

frase que acaba de pronunciar, puesto que hasta ese momento jamás había experimentado antagonismo alguno en contra del analista y del psicoanálisis.

Algún tiempo después tiene otro sueño del que sólo recuerda un fragmento: su padre resulta herido en un accidente de automóvil. Él (el que sueña) es médico y debe atender a su padre. Al tratar de examinarlo se siente paralizado y no puede hacer nada. Invadido por el temor, se despierta.

En sus asociaciones menciona de mala gana el hecho de que en los últimos años ha tenido el pensamiento de que su padre podría morir imprevistamente y agrega que tal idea lo ha asustado. A veces hasta ha pensado en la propiedad que heredaría y en lo que habría de hacer con el dinero. No había ido muy lejos en esas fantasías, dado que las reprimía apenas comenzaban a aparecer. Al comparar este sueño con el que hemos relatado antes, le llama la atención el hecho de que, en ambos casos, el médico es incapaz de proporcionar una ayuda eficiente. Con más claridad que nunca, es consciente de su incapacidad como médico. Cuando se le señala que en el primer sueño puede observarse un sentimiento definido de ira y escarnio frente a la impotencia del médico, él recuerda que muchas veces cuando oye o lee acerca de casos en los que el médico ha sido incapaz de salvar al paciente, tiene cierta sensación de triunfo de la que antes no se había percatado.

En ulteriores etapas del análisis se revelan otros materiales que habían sido reprimidos. Descubre con

gran sorpresa la existencia de un fuerte sentimiento de ira en contra de su padre y, además, halla que su sentimiento de impotencia como médico forma parte de un sentimiento más general de impotencia que penetra toda su vida. Aunque en apariencia pensaba haber arreglado su vida de acuerdo con sus propios planes, ahora siente que, en lo profundo de su ser, era presa de un sentimiento de resignación. Adquiere así la conciencia de que si bien estaba convencido de obrar según su voluntad, en realidad debía ajustarse a lo que se esperaba de él. Ahora ve cada vez con mayor claridad que verdaderamente nunca quiso ser médico y que las dificultades que, según creía, eran debidas a falta de capacidad no eran sino la expresión de su resistencia pasiva a la carrera impuesta.

Este caso representa un ejemplo típico de represión de los deseos reales de un individuo y la adopción, por parte de éste, de las expectativas de los demás, transformadas hasta tomar la apariencia de sus propios deseos. Podríamos decir que el deseo original se ve reemplazado por un pseudodeseo.

Esta sustitución de pseudoactos en el lugar de los pensamientos, sentimientos y voliciones originales conduce, finalmente, a reemplazar el yo original por un pseudoyó. El primero es el yo que origina las actividades mentales. El pseudoyó, en cambio, es tan sólo un agente que, en realidad, representa la función que se espera que deba cumplir la persona, pero que se comporta como si fuera el verdadero yo. Es cierto que un mismo individuo puede representar diversos

papeles y hallarse convencido subjetivamente de que él es *él* en cada uno de ellos. Pero en todos esos papeles no es más que lo que el individuo cree que se espera (por parte de los otros) que él deba ser; de este modo en muchas personas, si no en la mayoría, el yo original queda completamente ahogado por el pseudoyó. A veces en los sueños, en las fantasías o cuando el individuo se halla en estado de ebriedad, puede aflorar algo del yo original, sentimientos y pensamientos que no se habían experimentado en muchos años. A veces se trata de malos pensamientos o de emociones que fueron reprimidas porque el individuo experimentó miedo o vergüenza. En otras ocasiones, sin embargo, se trata de lo mejor de su personalidad, cuya represión se debió al miedo de exhibir sus sentimientos susceptibles de ser atacados o ridiculizados por los demás.

¿Cómo es la relación del hombre *consigo mismo*? En *Ética y psicoanálisis* describo dicha relación como una «orientación mercantil» en la que el individuo se percibe como una cosa por la que debe obtener rentabilidad en el mercado, no como un agente activo, portador de capacidades humanas. Dado que su objetivo es venderse con éxito en el mercado, está alienado en lo que respecta a dichas capacidades. Su sentido del yo no radica en la actividad propia de un individuo afectuoso e inteligente, sino en su función socioeconómica. Si las cosas hablaran, una máquina

de escribir respondería a la pregunta «¿Quién eres?» con la frase: «Soy una máquina de escribir». Y un automóvil diría: «Soy un automóvil», o bien concretaría más: «Soy un Ford» o «un Buick» o «un Cadillac». Si se le formula la misma pregunta a una persona, responderá: «Soy obrero», «Soy tendero», «Soy médico» o bien «Soy un hombre casado», «Soy padre de dos hijos», respuestas que transmiten casi el mismo significado que las que nos aportaría una *cosa* parlante. Así es como se percibe, no como un hombre con amor, miedo, convicciones, dudas, sino como una abstracción, alienada de su naturaleza real, que cumple una determinada función en el sistema social. Su sentido de la propia valía depende del éxito mercantil, de si su venta resulta rentable, de si con ella saca más rendimiento del que tenía inicialmente, de si triunfa. El cuerpo, la mente y el alma son su capital y su misión vital consiste en invertirlo favorablemente para sacar provecho de él. Las cualidades humanas como la amistad, la cortesía, la amabilidad se transforman en productos, en activos del «paquete de la personalidad» que conducen a la obtención de un precio mayor en el mercado. Si el individuo no obtiene un rendimiento favorable de su persona, se siente fracasado; en cambio, si hace un buen negocio, cree que ha triunfado. No cabe duda de que su sentido de la propia valía siempre depende de factores ajenos a él, de la veleidosa opinión del mercado, que decide sobre su valor, al igual que fija el precio de los productos. Como todos los productos que no se pue-

den vender provechosamente en el mercado, el hombre carece de valor de mercado, aunque su valor de uso sea considerable.

La personalidad alienada que se pone a la venta pierde gran parte de su sentido de la dignidad, rasgo característico del hombre hasta en las culturas más primitivas. Pierde asimismo casi todo su sentido de la identidad, su carácter de entidad única e irreproducible. El sentido de la identidad se origina en la experiencia de uno mismo como sujeto de *sus* experiencias, *su* pensamiento, *su* sentimiento, *su* decisión, *su* opinión, *su* acción. Presupone que la experiencia es suya y no una percepción alienada. Los individuos que se transforman en *cosas* carecen, al igual que éstas, de identidad.

¿Cuál es, entonces, el significado de la libertad para el hombre moderno? Se ha liberado de los vínculos exteriores que le hubieran impedido obrar y pensar de acuerdo con lo que había considerado adecuado. Ahora sería libre de actuar según su propia voluntad, si supiera lo que quiere, piensa y siente. Pero no lo sabe. Se ajusta al mandato de autoridades anónimas y adopta un yo que no le pertenece. Cuanto más procede de este modo, tanto más se siente forzado a conformar su conducta a la expectativa ajena. A pesar de su disfraz de optimismo e iniciativa, el hombre moderno está abrumado por un profundo sentimiento de impotencia.

6

EL SER HUMANO DE NUESTROS DÍAS ESTÁ LLENO DE UN SENTIMIENTO DE PROFUNDA IMPOTENCIA

El hombre actual, más que el de cualquier otra época, ha intentado ordenar la vida social según principios racionales, transformarla con vistas a la mayor felicidad del mayor número de personas posible e implicar activamente al individuo en esta transformación. Al mismo tiempo ha sometido la naturaleza hasta un punto nunca visto y sus logros y resultados técnicos son tales que todos sus sueños de poder y dominio sobre la naturaleza parecen realizables. Además, ha generado una riqueza insospechada que abre por primera vez en la historia la posibilidad de satisfacer las necesidades materiales de toda la humanidad.

No obstante, el hombre actual se caracteriza por ser abruptamente contradictorio. Si bien produce un mundo repleto de cosas formidables y prodigiosas, éstas, sus propias criaturas, le resultan ajenas y amenazadoras, de modo que, una vez las ha creado, ya no se siente su dueño, sino su servidor. El mundo material, convertido en una máquina monstruosa y gigantesca, dicta la orientación y el *tempo* de su vida. La

obra surgida de sus manos, destinada a servirle y a hacerle feliz, conforma un mundo ajeno al que obedece sumiso e impotente.

El texto que sigue tiene por objeto sólo *uno* de los dos lados de este conflicto: el sentimiento de impotencia. Uno de los motivos de que la descripción y el análisis del hombre actual hayan sido hasta ahora insatisfactorios es palmario: el hombre actual, al contrario que determinada clase de personas religiosas, no es consciente del sentimiento de impotencia y es difícil que llegue a serlo basándose estrictamente en los métodos de la psicología descriptiva. Por eso nos parece que un camino viable para entender el fenómeno psicosocial al que nos referimos podría ser partir de observaciones extraídas del psicoanálisis de individuos particulares. Sin duda queda reservado a ulteriores investigaciones de la psicología social analizar la universalidad del sentimiento aquí descrito, pero la exposición de la estructura del mecanismo psicológico que le subyace, así como sus condiciones y los efectos que tiene sobre la conducta de los individuos, será un primer paso en este sentido. Los casos extremos del sentimiento de impotencia sólo se dan en personalidades neuróticas y, aunque no es difícil en nuestro tiempo descubrir indicios del mismo también en personas sanas, nos referiremos a ejemplos de neurosis porque son mucho más claros y apropiados para describir el sentimiento que nos ocupa y sus manifestaciones. El sentimiento de impotencia se presenta con tanta regularidad en los neuróti-

cos y es tan central en la estructura de su personalidad que bien podría definirse la neurosis a partir de él. Toda neurosis, sintomática o del carácter, se caracteriza por la incapacidad de ejercer determinadas funciones, de hacer algo que uno debería poder hacer, una incapacidad que va unida a la profunda convicción —ya sea una convicción consciente o una «convicción inconsciente»— de ser débil, de no poder hacer nada.

En estos casos el sentimiento de impotencia puede describirse más o menos así: «No puedo influir sobre nada, no puedo poner nada en marcha, no puedo conseguir nada por propia voluntad, no puedo cambiar nada de mí mismo o del mundo exterior, no puedo lograr que los demás me tomen en serio y me tengan en cuenta».

El siguiente sueño, contado por una paciente, lo ilustra muy bien: ha pedido algo de beber en un *drugstore* y ha pagado con un billete de 10 dólares. Al acabar su consumición, le pide el cambio al camarero. Éste le responde que hace rato que se lo ha dado, que busque bien en su monedero y verá cómo lo encuentra. Ella revuelve todas sus cosas y, naturalmente, el dinero no aparece. El camarero le responde con un frío tono de superioridad que no es su problema si ella ha perdido la vuelta y que no puede dedicar más tiempo al asunto. Airada, la paciente corre a la calle para llamar a un policía. Primero encuentra a una policía, que, tras oír la historia, entra en el *drugstore* y habla con el camarero. Cuando vuelve a salir le dice,

sonriendo con aires de superioridad, que está claro que le han devuelto el cambio: «Búsquelo bien y lo encontrará». La paciente, cada vez más dominada por la ira, corre a un policía y le pide que intervenga. Éste apenas se toma la molestia de escucharla y le responde, mirándola por encima del hombro, que no puede ocuparse de semejantes asuntos, que circule. Al final la paciente vuelve al *drugstore*, donde el camarero, sentado en un sillón, le pregunta con una sonrisa burlona si está más tranquila. Una ira impotente la invade por completo.

El sentimiento de impotencia se refiere a objetos muy diversos, pero sobre todo a personas: los afectados creen que no pueden ejercer ninguna influencia sobre ellas, controlarlas o conseguir que hagan lo que ellos quieren. Tales personalidades suelen sorprenderse mucho al oír que alguien las considera seriamente o tiene en cuenta una opinión suya, y no piensan que sus facultades tengan nada que ver. Un paciente, que gozaba de extraordinario reconocimiento en su ámbito científico y era muy citado, siempre se sorprendía cuando alguien lo tomaba en serio y daba importancia a sus afirmaciones. Ni siquiera su larga experiencia en este sentido había modificado tal actitud. Dichas personas tampoco creen que puedan ofender a nadie y, aunque son capaces de manifestaciones desproporcionadamente agresivas, se sorprenden mucho si alguien se molesta. Cuando se analiza esta sorpresa, se constata que es debida a su profunda convicción de que nadie puede tomarlas en serio.

Tampoco creen ser capaces de hacer nada para que alguien las quiera o las aprecie. No hacen el menor esfuerzo por salir de sí mismas, por comportarse como convendría para ganarse el amor y la simpatía de los demás. Dado que, lógicamente, no lo consiguen, sacan la conclusión de que nadie las quiere y no ven que son víctimas de una ilusión óptica: piensan que, ya sea por algún defecto o por alguna circunstancia desafortunada, no hay nadie que las quiera, mientras que, en realidad, la raíz de esta situación que tanto lamentan es su falta de esfuerzo por ganarse el amor de los demás. Como no creen poder hacer nada para ser queridas, toda su atención se concentra en las cualidades que ya tienen de nacimiento y no dejan de preguntarse si serán lo bastante inteligentes, guapas o buenas para atraer a los demás. La pregunta es siempre la misma: ¿soy inteligente, guapo, etc., o no? Necesitan saberlo, pues para ellas no existe la posibilidad de cambiar ni de influir sobre los demás. El resultado habitual es un profundo sentimiento de inferioridad, la conclusión de carecer precisamente de las cualidades necesarias para encontrar el amor y la simpatía. Cuando se trata del deseo de reconocimiento y estima, éste es siempre el resultado. Tales personas se ven obligadas a preguntarse si están dotadas para despertar la admiración universal. Sin embargo, su sentimiento de impotencia les impide esforzarse por trabajar, por aprender, por producir algo que los demás puedan reconocer o admirar. Así pues, oscilan eternamente entre las ideas de grandeza y la íntima sensación de no valer nada.

Otra consecuencia importante del sentimiento de impotencia respecto a los demás es la *incapacidad de defenderse de los ataques*. Si se trata de ataques corporales, la consecuencia es un sentimiento más o menos marcado de indefensión física, sentimiento que a su vez impide valerse de las propias fuerzas en caso de peligro, superar la parálisis o pensar siquiera en la posibilidad de protegerse de un modo u otro. Pero, en la práctica, mucho más importante que la incapacidad de defenderse contra la amenaza física es la incapacidad de defenderse contra otra clase de ataques. Nos referimos a personas que encajan sin más cualquier crítica que se les haga, justificada o no, y son incapaces de contraargumentarla. Algunas veces saben que es injustificada, pero no son capaces de decir nada en su defensa. En los casos extremos la indefensión llega hasta el punto de no darse cuenta de que se las critica injustamente y justificar en el fondo cualquier reproche o crítica que se les haga. La misma incapacidad de defenderse se manifiesta ante toda suerte de ofensas y humillaciones, frente a las cuales el comportamiento de estas personas oscila entre la incapacidad de replicar como corresponde a la ofensa y la aceptación espontánea de ésta, convencidas de que es justa y fundada. Muchas veces pasan horas o días hasta que adquieran conciencia de que el reproche era injustificado o la ofensa excesiva. Entonces se les ocurren todos los argumentos que hubieran debido esgrimir para rebatir el reproche o las groserías que hubieran podido oponer a la ofensa. Reviven la si-

tuación una y otra vez, imaginan hasta el último detalle lo que hubieran debido hacer y cada vez sienten más ira —dirigida a veces hacia los demás, a veces hacia sí mismos—, para acabar, no obstante, reaccionando igual al próximo ataque.

El sentimiento de impotencia no sólo se manifiesta con respecto a las personas, sino también con respecto a las cosas. Lleva, por ejemplo, a que el afectado se sienta *completamente indefenso* en cualquier situación que no le resulte familiar. Puede ocurrir que se vea incapaz de orientarse en una ciudad extraña, que ni siquiera intente averiguar qué es lo que no funciona cuando sufre una avería, que durante una excursión lo paralice tener que saltar un simple riachuelo o que no pueda hacerse la cama o cocinar algo si la situación lo requiere. Es probable que la conducta de alguien a quien se califique de poco diestro o torpe pueda atribuirse al sentimiento de impotencia, que tampoco es nada raro encontrar en el miedo a las alturas. El sentimiento de impotencia se manifiesta asimismo en relación con la propia persona. Es más, quizá sea aquí donde residan sus consecuencias más importantes en lo tocante al individuo. Éste, en efecto, se siente indefenso ante sus propios impulsos y miedos y ni siquiera cree ser capaz de intentar controlarlos. El motivo es siempre el mismo: «Soy así y no puedo remediarlo». Nada le parece más imposible que cambiar. Estos casos pueden pasarse la vida lamentándose y quejándose del espantoso sufrimiento que les provoca tal o cual característica suya.

Puede ser que algunos, conscientemente, se manifiesten dispuestos a cambiar pero, si se les observa atentamente, se constata que cuanto más lo dicen, con más contumacia se aferran a la convicción de no poder hacerlo. De ahí que la discrepancia entre esta convicción inconsciente y sus conductas compensatorias conscientes resulte a veces grotesca. Ya sea que vayan de un médico a otro o de una doctrina religiosa o filosófica a otra, ya sea que se tracen cada semana un nuevo plan para cambiar, ya sea que esperen que cada relación amorosa opere la gran transformación, tanta actividad y tanto empeño, expresados conscientemente, son sólo la pantalla tras la que ocultar un sentimiento de profunda impotencia.

Como hemos dicho anteriormente, no creen poder hacer realidad sus deseos ni conseguir nada por sí mismos. Las personas de este tipo siempre esperan algo y están profundamente convencidas de que no pueden hacer nada para lograrlo. Muchas veces este sentimiento llega hasta el punto de renunciar a lo que desean o quieren, o de no saber incluso qué desean, de modo que sustituyen sus deseos por lo que suponen que los demás esperan de ellas. Sus decisiones, por ejemplo, adoptan la forma de cavilaciones acerca de si dar tal paso enojará a su mujer o dar tal otro, a su padre. Al final se deciden por lo que les parece de consecuencias menos temibles pero no se preguntan en ningún momento si de verdad es lo que les hubiera gustado hacer. La consecuencia suele ser que tales personas tienen, consciente o inconscientemente, la

sensación de que abusan de ellas y entonces reaccionan con ira, sin ver que son ante todo ellas mismas las que dejan que eso suceda.

El grado de conciencia del sentimiento de impotencia no es menos variable que su intensidad. Si es consciente, por lo general se trata de neuróticos graves, cuyo rendimiento y funcionamiento social son tan limitados que ya no necesitan burlarlo con engaños. Es difícil exagerar la magnitud del sufrimiento psicológico que conlleva la plena conciencia del sentimiento de impotencia. El miedo profundo y la absurdidad de la propia vida forman habitualmente parte de él. Los mismos efectos son, sin embargo, perceptibles en aquellas neurosis graves en las que el sentimiento de impotencia no es consciente en absoluto. A menudo se requiere un largo trabajo de análisis para traerlo a la conciencia y asociarlo a sus manifestaciones, lo que no implica, como también demuestra el análisis, ser consciente a la vez de toda su magnitud. Más bien pone de manifiesto que el miedo profundo que acompaña a la impotencia impide que ésta acceda plenamente a la conciencia.

Un primer intento de superar el martirio de este sentimiento consiste en una serie de *racionalizaciones* orientadas a explicarlo. A continuación, exponemos las más importantes. Atribuir la impotencia a deficiencias físicas. Tales casos insisten en que son físicamente débiles, en que no toleran los esfuerzos, en que su cuerpo tiene algún defecto, en que «sufren». Así consiguen atribuir la impotencia, que en realidad

tiene raíces psíquicas, a deficiencias físicas de las que no se les puede culpabilizar y contra las que no pueden hacer nada. Otra forma de racionalizar la impotencia es convencerse de haber pasado por experiencias vitales muy dolorosas que provocan la inactividad y el desánimo de quienes las han sufrido. Éstos consideran que su indefensión es debida a determinadas vivencias de la infancia, a algún amor desgraciado, a un descalabro financiero o a determinadas decepciones con los amigos. Ciertas simplificaciones equivocadas de la teoría psicoanalítica pueden incluso haber propiciado tales racionalizaciones. Hay quien justifica su impotencia con el pretexto de que cuando tenía 3 años su madre le pegaba o, cuando tenía 5, su hermano se reía de él.

Otra clase de racionalización, que se revela especialmente funesta, consiste en amontonar —en la imaginación o en la realidad— una dificultad sobre otra, para así convencerse de que la falta de perspectivas de la situación justifica el sentimiento de indefensión. Pongamos el ejemplo siguiente: un funcionario debe escribir un informe y no se ve capacitado para hacerlo. Al sentarse en su escritorio y percibir este sentimiento de debilidad, empieza a pensar que tiene miedo de perder su puesto, que su mujer está enferma, que su amigo se enfadará con él porque hace mucho que no le escribe, que hace demasiado frío en la sala... Hasta que al final pinta en su imaginación un cuadro tan triste y desesperado que el sentimiento de impotencia parece una capitulación na-

tural, consecuente con dificultades tan enormes. Más fatal aún es no ceñirse a los límites de la imaginación y extender esta tendencia a empeorar las cosas a la realidad. En este caso, el afectado puede llegar a enfermar de verdad, a provocar a su jefe de tal manera que al final lo despida o a pelearse con su mujer hasta que la hostilidad reine en el hogar, y entonces encontrarse plenamente justificado para atribuir su sentimiento de impotencia a las insoportables circunstancias externas. Es verdad que la tendencia que acabamos de describir, esta tendencia a causar —en la imaginación o en la realidad— el sufrimiento, la debilidad y la infelicidad de uno mismo, también tiene otras raíces. Exponerlas nos llevaría al problema del masoquismo, en el que no podemos entrar ahora (Fromm, 1936; Horney, 1937). No obstante, la racionalización del sentimiento de impotencia es seguramente uno de los factores responsables de la tendencia a intensificar, imaginariamente o de hecho, el propio sufrimiento.

Cuando el sentimiento de impotencia es menos consciente que en los casos que acabamos de relatar, aparece otro tipo de racionalización cuyo carácter no es tan justificativo como consolador, pues alimenta la esperanza de que la impotencia sea pasajera. Las dos modalidades más importantes de esta clase de racionalización son la fe en los milagros y la fe en el tiempo. La fe en los milagros consiste en creer que la impotencia se volatilizará gracias a la irrupción de algún acontecimiento externo que obrará la realiza-

ción de todos los deseos de éxito, eficacia, poder y felicidad. Si bien esta fe se manifiesta de maneras extraordinariamente diversas, la más común es pensar que algún cambio en las circunstancias externas —una relación amorosa, mudarse a otra ciudad o a otra casa, un traje nuevo, un año nuevo o simplemente un nuevo pliego de papel en blanco— provocará un vuelco radical. Las personas religiosas creen que será Dios quien intervendrá repentinamente en sus destinos; otras esperan que quien cambie su destino sea una persona en concreto. Es el caso, por ejemplo, de los que corren de un médico a otro esperando cada vez el milagro. Lo que todas estas ilusiones consoladoras tienen en común es que uno no necesita ni puede hacer nada para obtener el resultado deseado, ya que éste depende de un poder o unas circunstancias exteriores.

Una forma singular de la fe en los milagros es sustituir la relación causa-efecto por acciones mágicas que permitan a la conciencia hacerse la ilusión de actuar. Estos gestos mágicos pueden ser muy diversos. Ya sea dar una limosna a un mendigo, visitar a una tía anciana, cumplir escrupulosamente el propio deber o contar tres veces treinta antes de empezar a trabajar, la expectativa es siempre la misma: si hago tal o tal cosa, todo sucederá según mis deseos. Como en toda acción mágica, el proceso objetivo es sustituido por un nexo causal sólo existente en el pensamiento del sujeto. A veces ni el interesado mismo sabe que la ejecución de una determinada acción tiene un senti-

do mágico. Y muchas veces, sobre todo en neuróticos obsesivos, el gesto mágico puede degenerar en un ceremonial mortificador, pues esta clase de neurosis se caracteriza precisamente por la fuerza del sentimiento de impotencia y la ejecución específica de gestos mágicos para superarlo.

La fe en el tiempo, por el contrario, sustituye esta esperanza en el cambio repentino por la expectativa de que el tiempo lo hará todo, por la confianza en que los conflictos que uno no se ve capaz de solucionar encontrarán una solución «con el tiempo», sin la necesidad de arriesgarse a decidir nada. Es muy frecuente que esta fe en el tiempo se vincule al propio quehacer y uno se consuele no sólo de no llevar a cabo nada de lo que se propone, sino también de no emprender ninguno de los preparativos, por aquello de que tiene tiempo de sobra y no hay motivo para precipitarse. Ejemplo de este mecanismo es el de un escritor muy dotado que quería escribir un libro —uno de los más importantes de la literatura universal según él— y, sin embargo, lo único que hacía era darle vueltas a lo que quería escribir, fantasear con que su libro haría época y contar a sus amigos que estaba casi listo, cuando en realidad no había escrito ni una sola línea del mismo pese a llevar ya siete años «trabajando» en él. Cuanto mayor se hace la gente, más convulsamente se aferra a la ilusión del tiempo. En muchos casos, alcanzar una determinada edad —suele ser al inicio de la cuarentena— lleva o bien al desencanto, a dejarse de ilusiones y emplear por fin las

propias fuerzas, o bien a hundirse en la neurosis, cuando vivir sin el consuelo de la ilusión de contar con el tiempo como aliado resulta insoportable.

Si en el caso de la racionalización consoladora, el sentimiento de impotencia aún es vagamente consciente y de lo que se trata es de atenuar su agudeza alimentando la esperanza de superarlo, una tercera posible reacción es intentar reprimirlo del todo mediante conductas sobrecompensatorias y racionalizaciones ocultadoras. La más frecuente de tales conductas es el activismo, esto es, el caso de aquellas personas que han reprimido su profundo sentimiento de impotencia y son tan especialmente activas y están tan constantemente ocupadas que aparecen ante sus propios ojos y los de los demás como la antítesis de la impotencia. Son los que siempre necesitan estar haciendo algo. Si se sienten amenazados en su trabajo, no se comportan como hemos descrito anteriormente, esgrimiendo dificultad sobre dificultad para justificar su inactividad o fantaseando sobre la eventualidad de un milagro, sino que empiezan a correr de Herodes a Pilatos, a hacer esto y aquello, y así causar la impresión de emplearse a fondo para protegerse del peligro. O, si tienen que escribir un trabajo científico, no se sientan soñadoramente ante su escritorio, sino que piden docenas de libros en la biblioteca, se entrevistan con todos los especialistas cuya opinión pudiera ser relevante, viajan para profundizar en el estudio de determinados problemas y así evitan enfrentarse a la evidencia de que se sienten im-

potentes para obtener el resultado esperado. Otras formas de actividad aparente son, por ejemplo, la «fijación» por pertenecer a toda clase de asociaciones y sociedades, la preocupación constante por los demás o incluso la participación en largas partidas de cartas o tertulias de sobremesa. Es bastante difícil trazar las fronteras entre la actividad real y la aparente. En general puede decirse que el activismo siempre se dedica a cosas tangenciales o secundarias respecto al problema que debe solucionarse, alejadas de los aspectos fundamentales del mismo. En los neuróticos, el contraste entre la actividad auténtica y el activismo es mucho más fácil de reconocer que en las personas sanas, adaptadas a la realidad, pues estas últimas ejecutan habitualmente tareas que sólo requieren una cierta rutina, no una verdadera actividad. El hombre actual se enfrenta a una serie de operaciones y problemas para cuya solución rutinaria ha sido entrenado previamente y, como nadie espera de él que pase de ahí, la conciencia de su impotencia nunca le resulta tan mortificadora como para tener que disimularla con un activismo extremo o ridículo. Lo que desde el punto de vista de los estándares sociales se considera actividad podría considerarse activismo desde el punto de vista psicológico, y muchas veces es bastante difícil ponerse de acuerdo en asignar cierta conducta a una u otra categoría.

Una reacción defensiva aún más radical ante el sentimiento de impotencia es el afán de controlar y dirigir todas las situaciones. Con frecuencia este de-

seo se circunscribe a la mera fantasía, como es el caso de quienes se recrean imaginando que gestionarían una empresa o una universidad mucho mejor que los responsables reales, o que son dictadores de algún país o de la humanidad entera. También puede ocurrir que estos sueños de grandeza sean más vagos y no provoquen fantasías tan elaboradas ni accedan apenas a la conciencia. En este último caso, lo que suele ser consciente es la esperanza de ser superior a todos o, si ésta también se reprime, una reacción airada contra aquellos a los que uno no puede imponer su superioridad. Y si, a su vez, esta ira se reprime, por lo general lo único que se observa es una cierta inhibición y timidez ante quienes hacen valer su primacía. Independientemente de si los sueños de grandeza son más o menos elaborados o más o menos conscientes, no es nada exagerado decir que son especialmente frecuentes e intensos en los miembros de las clases medias y particularmente en los intelectuales. Ahora bien, puesto que estas personas siguen estando desilusionadas cuando revienen de tales ensueños, éstos cumplen de una manera muy incompleta su función de compensar el sentimiento de impotencia. Otra cosa es que el deseo de control y poder no se limite a las fantasías, sino que se exprese en conductas reales. Si se consigue sustituir la impotencia fáctica a gran escala por poder efectivo a pequeña escala, se produce un equilibrio que puede durar toda la vida. El ejemplo más frecuente es el de aquellos pequeñoburgueses europeos que, absolutamente impotentes

en su vida social y económica, desean intensamente dominar y controlar a su mujer, a sus hijos e incluso al perro, y llegan a hacer realidad este deseo. Pero habitualmente los neuróticos no consiguen dividir el mundo en una esfera en la que son impotentes y otra en la que son poderosos, y sienten el deseo de dominar y controlar todas las situaciones, incluidas aquellas en las que tal cosa es imposible. No soportan tener un superior, siempre creen entenderlo y hacerlo todo mejor que nadie, quieren llevar la voz cantante en cualquier conversación y aspiran a dominar a los demás en cualquier reunión social. Este intenso deseo de control y poder es el que provoca que sientan como derrotas vergonzantes situaciones que otros nunca considerarían pruebas de la propia insuficiencia. Los casos extremos, bastante frecuentes, sin embargo, juzgan cualquier circunstancia que no dirigen ni controlan como una derrota y una prueba de su personal impotencia. Así pues, se genera un *circulus vitiosus*: el deseo intenso de control y poder es una reacción contra el sentimiento de impotencia y al mismo tiempo un refuerzo del mismo.

Es verdad que la represión del sentimiento de impotencia, como cualquier otra represión, impide su acceso a la conciencia pero no evita que exista ni que tenga determinados efectos: el hecho de que sea consciente o no sólo condiciona la intensidad de los mismos.

La consecuencia más importante y general del sentimiento de impotencia es la ira, una ira cuya ca-

racterística principal es la impotencia. A diferencia de otras clases de ira, ésta no busca la aniquilación activa y premeditada del enemigo, sino que es mucho más vaga e indeterminada (pero también más destructiva respecto al mundo exterior y al propio yo). En los niños se manifiesta en el pataleo y en los adultos en el llanto, o a veces en un ataque de ira que no persigue ningún objetivo ni conduce a la acción. Pero por lo general la ira impotente no es consciente y se expresa en —o es sustituida por— un comportamiento rebelde y díscolo, que, éste sí, puede ser totalmente consciente: se trata del grupo de los que nunca acatan una orden, siempre tienen que llevar la contraria, están eternamente descontentos, etc. Pero dicha rebeldía también puede ser inconsciente, en cuyo caso se da una imagen de inhibición general. Es lo que ocurre con los que expresan conscientemente la mejor voluntad de ser activos y hacer lo que los demás o ellos mismos esperan que hagan pero que, pese a toda su buena voluntad, están siempre faltos de ganas, de humor y de iniciativa. Cuando la ira y la rebeldía no sólo se reprimen, sino que además se arrancan de raíz y se doblegan, el resultado es una actitud reactiva que se manifiesta en un exceso de deferencia y docilidad.

La consecuencia de la ira es siempre el miedo. Cuanto más se reprime la ira, mayor es el miedo. No podemos entrar aquí en los complicados mecanismos responsables de ello. Lo que nos importa destacar ahora es la proyección de la ira sobre los demás.

Para asegurar la represión de la propia ira, se genera un sentimiento que puede expresarse en la frase: «No soy yo el que siente ira hacia los demás, sino ellos los que la sienten hacia mí», esto es, un sentimiento de ser odiado o perseguido cuya consecuencia a su vez es el miedo. Ahora bien, el miedo no solamente aparece por la vía indirecta de la represión de la ira, sino que también nace directamente del sentimiento de impotencia. La sensación de no poder imponer las propias metas y, sobre todo, de estar indefenso ante los ataques de los demás engendra necesariamente miedo. Así pues, el sentimiento de impotencia genera miedo y éste a su vez refuerza el sentimiento de impotencia, un círculo vicioso responsable de que, en muchos casos, dicho sentimiento, en vez de desaparecer poco a poco, se fortalezca sin parar y empantane, por así decir, cada vez más a sus víctimas.

El psicoanálisis es un terreno especialmente apropiado para observar el sentimiento de impotencia y las diversas formas e intentos de ocultarlo o superarlo. Algunos pacientes declaran repetidamente que no pueden hacer nada para remediarlo porque son demasiado mayores, porque en su familia la neurosis es hereditaria, porque no tienen tiempo para seguir psicoanalizándose o por cualquier otra causa que puedan racionalizar. Pero los casos en que se declara abiertamente el sentimiento de impotencia o la falta de perspectivas del análisis son menos frecuentes que los casos en que se manifiesta conscientemente un cierto optimismo y una expectativa positiva. El afec-

tado tiene la sensación de que quiere cambiar y puede hacerlo. No obstante, una mirada más atenta delata que, efectivamente, sí espera algo, sólo que no cree poder hacer nada para conseguirlo. Su expectativa fundamental es que sea el analista, o «el análisis», el que tome las decisiones mientras él se somete pasivamente al tratamiento. A menudo encubre su incredulidad respecto a cualquier clase de cambio detrás de racionalizaciones consoladoras como las que hemos descrito anteriormente. Espera que, de repente, con sólo sacar a la luz el «trauma infantil», se producirá la gran transformación. O se da un plazo a varios años vista y al cabo de un lustro de análisis infructuoso concluye que aún no se ha hecho analizar lo bastante para poder cambiar mínimamente. En las sesiones psicoanalíticas también encontramos el activismo sobrecompensatorio y encubridor. Se trata de esos pacientes extremadamente puntuales, que leen toda la bibliografía que cae en sus manos, hacen propaganda del análisis a todos sus amigos, organizan su vida de tal o cual manera porque «es bueno para el análisis», todo para esconder a sus propios ojos que, por lo que respecta a las cuestiones fundamentales de su personalidad, no tienen la disposición o la capacidad de cambiar nada.

A ello se une estrechamente la ejecución de «gestos mágicos». Los psicoanalizados en los que ésta desempeña un papel importante ponen especial cuidado en «hacerlo todo bien» y siguen las instrucciones del analista con toda exactitud, tanto más con-

tentos cuantas más reglas y prescripciones reciben. Tienen la sensación de que si siguen fielmente el ritual analítico, tal obediencia operará mágicamente la metamorfosis de su personalidad.

Permítasenos en este punto hacer un breve excurso sobre un problema técnico que presenta el psicoanálisis. Si el supuesto que hemos expresado al principio es acertado, a saber, que el sentimiento de impotencia está muy extendido en nuestra cultura aunque sea de forma mitigada, es muy natural que también se detecte en los propios psicoanalistas. Si tal es el caso, no es sólo el paciente el que está convencido de no poder cambiar: también el analista lo está —aunque sea inconscientemente— de no poder ejercer la menor influencia sobre nadie. Tras su consciente optimismo profesional se esconde su profunda incredulidad acerca de su presunto influjo transformador. Por esta razón evitan reconocer que la terapia analítica consista en tener ninguna clase de ascendiente sobre las personas. Y aunque es verdad que no se trata de influirlas en el sentido de impulsarlas a pensar o actuar de determinada forma, no hay que olvidar que todo curar, igual que todo educar, presupone siempre la capacidad de influir sobre alguien y que la evitación fóbica de este influjo niega necesariamente el resultado. Los gestos mágicos desempeñan un papel característico en la ocultación del sentimiento de impotencia de algunos analistas. Se diría que para éstos, lo mismo que para algunos pacientes, la correcta ejecución del ritual analítico es el núcleo del tratamiento.

Creen que, si siguen fielmente todas las prescripciones de Freud, habrán hecho todo lo posible y así eluden adquirir conciencia de su impotencia para influir sobre el paciente. A nuestro entender, la importancia singular que tiene el ceremonial analítico para este tipo de analistas repercute en último término en su propio sentimiento de impotencia. El ceremonial se convierte en un sucedáneo mágico del influjo real sobre el paciente. [...]

Para describir el sentimiento de impotencia y sus secuelas nos hemos atenido preponderantemente a cuadros neuróticos porque ofrecen unos trazos más precisos del fenómeno que los «normales». Para describir las condiciones de su surgimiento, en cambio, estaremos más próximos a nuestro objetivo si nos fijamos en las que ofrece de manera general la sociedad burguesa, una condiciones que, intensificadas en el caso particular, llevan a las manifestaciones neuróticas descritas anteriormente y que, en su nivel promedio, sugerimos que son decisivas para explicar el sentimiento de impotencia normal en el hombre actual.

Es de suponer que un sentimiento tan profundo y tan intenso como el de la impotencia no surge al cabo de los años, sino que es fruto de ciertas vivencias de la más temprana infancia. Esta presunción se confirma enseguida si se contempla la situación de los hijos de las familias burguesas desde el punto de vista que nos interesa aquí. En esta clase de familias, el com-

portamiento del adulto se caracteriza por no tomar en serio al niño, caso evidente cuando directamente lo descuida o maltrata. Los padres opinan con plena conciencia que el niño no tiene ningún valor, que es un instrumento de su arbitrio, un ser abúlico al que no está permitido pedir nada, de ahí que quieran reprimir su voluntad y su personalidad. En los casos extremos incluso lo castigan por haber osado expresar un deseo. Que el niño decida cosas, influya sobre las decisiones de sus padres, pueda conseguir algo por sí mismo es totalmente inconcebible en tales circunstancias.

Más difícil de ver, pero no menos grave, es disimular con mimos y excesiva indulgencia el hecho de no tomarse en serio al niño. Así se le protege y ampara, sí, pero al mismo tiempo se le impide desplegar completamente sus propias fuerzas e incluso llegar a percatarse de que las tiene. Tales niños reciben en abundancia todo lo que necesitan, pueden desear y decir lo que quieran, pero en el fondo su situación es como la de un príncipe cautivo, que también goza en abundancia de todos los placeres y tiene muchos sirvientes a los que dar órdenes pero cuya situación es irreal, espectral, pues sus órdenes sólo son válidas mientras no sobrepasen el marco de su cautiverio. Todo su poder es una ilusión que sólo se sostiene si no piensa que está prisionero y no desea la libertad. Ciertamente, puede dar órdenes a sus servidores y hacer que las cumplan puntualmente, pero, si les mandara abrir las puertas del castillo donde está re-

cluido, se comportarían como si no hubieran oído nada. En este sentido, que el niño reciba mimos extremos o un trato más moderadamente «cariñoso» sólo marca una diferencia de grado, pues en ambos casos se le impide disponer, realizar, condicionar o cambiar nada por derecho propio. Puede lograr muchas de las cosas que quiere si es obediente y dócil, pero no puede obtener nada si no se lo dan o no interviene un adulto.

A primera vista la actitud de no tomarse en serio al niño no se presenta de forma dramática ni llamativa. Hay que observar ciertos comportamientos muy sutiles de los adultos para entender sus consecuencias. Una ligera sonrisa, casi imperceptible, cuando el niño dice o hace algo por iniciativa propia puede tener un efecto tan demoledor como el intento premeditado de doblegar su voluntad. Es más, puede que, si los padres le muestran hostilidad, el niño desarrolle una resistencia que le permita apartarse de ellos e iniciar una vida autónoma. En cambio, la indulgencia de los padres impide al niño desarrollar esta oposición básica y aún lo hace más indefenso e impotente. No es raro encontrar durante el análisis a personas que recuerdan la ira impotente que los invadía de niños cuando los acompañaban a la escuela sobrepasada una edad prudencial, les ayudaban a vestirse o no les dejaban decidir qué ponerse o cuándo era tiempo de vestir ropa de abrigo o más ligera.

El hecho de no tomarse en serio al niño se expresa también en otros comportamientos típicos: hacer-

le promesas y no cumplirlas, pasar por alto determinadas preguntas o no ser sinceros al contestarlas, darle órdenes sin explicarle el porqué. Todo esto puede darse de la manera más amable, pero el niño se queda con la sensación de que no cuenta y de que en el fondo se permitirán cualquier cosa con él. E incluso si el adulto mantiene sus promesas y responde las preguntas pero lo hace de una manera que el niño considera demasiado complaciente o condescendiente, la impresión será la misma. El niño sólo tiene la sensación de que lo toman en serio cuando el adulto se siente obligado a ser tan sincero y digno de confianza con él como con cualquier adulto que respete. Hay un juguete, el teléfono de mentira, que simboliza asombrosamente bien tal situación: parece de verdad, se puede descolgar el auricular y marcar el número pero no establece llamada. El niño no puede hablar con nadie y, aunque hace exactamente lo mismo que el adulto, su acción no tiene el menor efecto.

Si bien los extremos de esta actitud de no tomarse en serio al niño son atribuibles a circunstancias particulares, sus raíces se hunden en el conjunto de la sociedad y en el contexto psicológico configurado por ésta. El primer factor que hay que mencionar en este sentido es la aguda escisión entre el niño y la realidad de la vida, escisión que se da en menor medida en los hijos de obreros y campesinos. Al niño burgués se le preserva expresamente de entrar en contacto con la realidad, de modo que su mundo adquiere un carácter ilusorio, espectral. Se le enseña a cultivar

las virtudes de la modestia, la sencillez y el amor al prójimo. Y, aunque es verdad que para la gran mayoría de la gente es necesario ser dócil, limitar las pretensiones a la propia felicidad y, hasta cierto punto, encarnar realmente tales virtudes, para el reducido grupo del que saldrán los hombres de negocios y demás triunfadores —que tienen que ser exigentes y despiadados si quieren tener éxito—, estas reglas no son válidas. Claro que los hijos de la «elite» ya descubren a su debido tiempo el secreto de que para alcanzar el éxito es necesario hacer todo lo que se predica a los demás niños que no hagan. Semejante descubrimiento no le está permitido a la gran masa, que se pasa toda la vida desorientada y no entiende en absoluto qué es lo que realmente determina la vida social. Son muchos los que, víctimas de la contradicción entre el deseo de éxito y el de cumplir los ideales que les enseñaron en la infancia, acaban padeciendo enfermedades neuróticas. El resultado en cuanto al comportamiento de los adultos con el niño es generalmente que no pueden tomárselo en serio porque es tonto, esto es, porque no sabe nada de las reglas del juego de la vida adulta.

Todas las ideologías, por antitéticas que sean, toman al niño tan poco en serio como a los enfermos y a los viejos. En la sociedad actual el valor del ser humano consiste en su capacidad económica y el grado de respeto que se le muestra es proporcional a la misma. En definitiva, a quien no es potente económicamente se le ignora humanamente. Al observar con

atención cómo se comporta la gente con los viejos o con los enfermos de los hospitales, se distingue la misma gradación de comportamientos que veíamos con los niños: una escala que, desde la brutal falta de respeto hasta la afectada servicialidad, abarca todos los sentimientos posibles.

Para justificar la actitud de no tomarse en serio al niño se apela a su indefensión biológica. Es indudable que el niño está indefenso y necesitado de los adultos durante un período relativamente largo de su vida, pero esta indefensión, si bien puede promover en éstos sentimientos caballerosos o maternales, también puede inspirarles la tendencia —consciente o inconsciente— a despreciar o humillar al niño. Esta tendencia, que en un sentido amplio puede calificarse de sádica, se basa a su vez en el papel que desempeña el adulto en el proceso social. Si está sometido a poderes sobre los que no tiene ningún control, tiende, como compensación a esta impotencia, a sentirse superior a los que son más débiles que él. Pero en la gran mayoría de los casos el sadismo como tal es totalmente inconsciente y sólo se expresa en la excesiva insistencia en la indefensión biológica del niño y en ese no tomárselo en serio del que hablamos.

Las condiciones del sentimiento de impotencia del niño se reproducen en estadios más avanzados de la vida del adulto, excepción hecha del explícito no ser tomado en serio. Al contrario, al adulto se le dice que puede conseguir todo lo que quiera si lo quiere y se esfuerza de verdad, y que el éxito o el fracaso son

responsabilidad suya. La vida se le presenta como un gran juego que no decide el azar, sino la habilidad, la laboriosidad y la energía de cada cual. Pero la facticidad de las circunstancias se opone abruptamente a tales consignas. El hecho es que el adulto medio de nuestra sociedad es inmensamente impotente, impotencia tanto más opresiva cuanto más se le hace creer que tendría que ser diferente y que la culpa de ser tan débil es suya. En realidad el adulto no tiene el menor poder para decidir su destino. Por muchas que sean las habilidades que desarrolle, su nacimiento lo prescribe la casualidad. Que encuentre trabajo o pueda elegir una profesión viene determinado por factores que no dependen ni de su voluntad ni de su esfuerzo. Incluso a la hora de elegir pareja, su libertad se ve constreñida por estrechos límites económicos y sociales. Sentimientos, opiniones y gustos le son inculcados con machaconería, y paga cualquier desviación con más aislamiento. La estadística puede demostrarle cuán pequeño es el porcentaje de los que, si empiezan con la ilusión de que el mundo es suyo, no alcanzan más que una cierta independencia y seguridad económica. [...]

El hecho de que el hombre actual no conozca los impulsos psicológicos determinantes de su conducta se corresponde con su desconocimiento de las fuerzas que determinan los procesos económicos de la economía de mercado, unas fuerzas que considera inescrutables poderes del destino. Para entender cómo funciona la sociedad presente, a diferencia de las ba-

sadas en otros sistemas económicos, se necesita una ciencia específica, la economía política. Paralelamente, para entender el funcionamiento de la personalidad individual, esto es, para entenderse a uno mismo, es necesario el psicoanálisis. La opacidad tanto de los complicados procesos económicos y políticos como de los psicológicos refuerza extraordinariamente el sentimiento de impotencia. Aunque el hombre actual cree saber lo que pasa, esta ilusión no remedia el hecho de que carece casi totalmente de orientación acerca de la sociedad y las fuerzas fundamentales que actúan sobre ella. Ve cientos de detalles, se atiene a uno u otro e intenta entender el conjunto, pero sólo para verse sorprendido y confundido por nuevos detalles.

Puesto que la primera condición para actuar activamente e influir de alguna manera sobre el propio destino y la sociedad es comprender correctamente qué fuerzas decisivas intervienen y cómo se relacionan entre sí, el desconocimiento y la deficiente comprensión de las mismas provoca en el individuo una impotencia que éste acusa en su interior, por mucho que se valga desesperadamente de todas las ilusiones posibles para guardarse de hacerlo. No disponer de una adecuada teoría social ni —si hablamos del individuo— psicológica es una fuente importante del sentimiento de impotencia. La teoría es la condición de la acción, pero la existencia de la teoría e incluso el fácil acceso a ella no capacitan sin más a los seres humanos para obrar activamente.

7

LA DISTINCIÓN ENTRE AUTENTICIDAD Y APARIENCIA

Ante todo conviene aprender a distinguir entre autenticidad y apariencia, un sentido poco desarrollado en la actualidad. Es muy común confundir las palabras con la realidad, algo que ya de por sí es un error descabellado, pero tampoco se suele apreciar la diferencia entre apariencia y autenticidad, aunque se perciba de un modo inconsciente. [...]

Supongamos que una persona ve una rosa y declara: «Esto es una rosa» o «Veo una rosa». ¿Ve realmente una rosa? En algunos casos sí, pero en la mayoría no. Entonces, ¿cuál es la experiencia en estas otras situaciones? Lo describiré de este modo: ven un objeto (la rosa) y afirman que el objeto que ven se engloba en el concepto «rosa» y, en consecuencia, hacen una afirmación correcta cuando dicen: «Veo una rosa». Aunque parece que el énfasis de esta declaración recae sobre el acto de ver, en realidad se sitúa en el acto de cognición y verbalización. La persona que declara que ve una rosa declara sólo que ha aprendido a ha-

blar, es decir, a reconocer un objeto concreto y a clasificarlo en la palabra adecuada para su clase. Aquí ver no es ver, sino un acto esencialmente mental. Entonces, ¿cuál es el verdadero significado de la palabra *ver*?

Para explicarlo mejor me serviré de un ejemplo. Una mujer que ha estado preparando guisantes en la cocina con gran entusiasmo comunica a una amiga, en un momento posterior de esa misma mañana, lo que ha visto: «Me ha pasado algo maravilloso esta mañana; he visto por primera vez que los guisantes ruedan». Mucha gente, al oír esto, se sentirá incómoda y se preguntará qué le pasa a la mujer que dice una cosa así. Dan por hecho que los guisantes ruedan, y su única sorpresa es que alguien se sorprenda por ello. Pero, lo que realmente se experimenta es la visión de los guisantes que ruedan como una confirmación del conocimiento, en lugar de una plena percepción de ese movimiento de los guisantes por parte del individuo.

Resulta sorprendente la diferencia entre este tipo de conducta adulta y la actitud del niño de 2 años con respecto a una pelota que rueda. El niño puede tirar la pelota al suelo una y otra vez, ver cómo rueda un centenar de veces, sin aburrirse nunca. ¿Por qué? Si la visión de la pelota que rueda es únicamente un acto mental que confirma el conocimiento de que tal objeto rueda, con una experiencia basta. No es nada nuevo en la segunda, tercera o quinta experiencia. En otras palabras, uno se cansa de verlo una y otra vez;

pero para el niño no se trata fundamentalmente de una experiencia mental, sino de un acto placentero que suscita la visión de la pelota en movimiento, un placer que muchos sentimos todavía al ver el rebote de la pelota de un lado a otro de la pista en un partido de tenis. Si somos plenamente conscientes de un árbol que observamos —no del hecho de que este objeto se denomina «árbol», sino de este árbol en su plena realidad, en su identidad— y respondemos a la identidad de este árbol con toda nuestra persona, entonces vivimos el tipo de experiencia que es la premisa necesaria para pintar el árbol. Que tengamos o no las destrezas técnicas para pintar lo que experimentamos es una cuestión diferente, pero no puede haber una buena representación pictórica si no se alcanza de antemano una plena conciencia y receptividad del objeto particular.

Visto desde otra perspectiva, en el conocimiento conceptual el árbol que vemos no tiene individualidad; sólo está allí como ejemplo del género «árbol», como objeto representativo de una abstracción. En la plena conciencia no hay abstracción; el árbol mantiene toda su concreción, que comporta también exclusividad. Sólo existe este árbol en el mundo: con este árbol me relaciono, lo veo y respondo ante él. El árbol se convierte en mi propia creación.

Lo que experimentamos cuando vemos a las personas no difiere mucho de lo que ocurre cuando vemos cosas. ¿Qué sucede cuando creemos ver a una persona? Lo que vemos, ante todo, son aspectos

marginales. El color de piel, el modo de vestir, la clase social y nivel cultural, si es simpático o antipático, útil o inútil. Lo primero que queremos conocer es su nombre. El nombre nos permite clasificarlo, al igual que categorizamos la flor cuando decimos que es una rosa. El modo en que lo percibimos no difiere mucho del modo en que él se percibe. Si le preguntamos quién es, la primera respuesta será que se llama Jones, y si mostramos que no estamos plenamente informados sobre él todavía, añadirá que está casado, es padre de dos hijos y médico de profesión. Quien no tenga aún la sensación de conocer a este hombre carece de perspicacia o bien es un poco entrometido. Vemos en la persona concreta una abstracción, al igual que él ve una abstracción en sí mismo y en nosotros. No queremos ver más. Compartimos la fobia general de aproximarnos en exceso a alguien, de penetrar en la superficie de su núcleo, de modo que preferimos no ver más de lo necesario para nuestro trato particular con el otro. Este tipo de conocimiento marginal corresponde a un estado interior de indiferencia hacia la otra persona.

Y eso no es todo. No sólo vemos a la persona de forma marginal y superficial, sino que en muchos sentidos la vemos también desde una perspectiva poco realista, sobre todo a causa de nuestras proyecciones. Si estamos enfadados, proyectamos nuestra ira sobre la otra persona y creemos que está enfadada. Si somos vanidosos, percibimos a esa persona como vanidosa. Si nos da miedo, entonces la vemos

amedrentada. Y así sucesivamente. Convertimos al otro en la percha de los trajes que no nos gusta ponernos y pensamos que todo él es eso, y no somos conscientes de que solamente son los trajes que le ponemos. Al margen de la proyección, distorsionamos mucho a la otra persona, porque nuestras propias emociones nos incapacitan para ver a la otra persona tal como es. Los tres hechos más importantes que conducen a este resultado corresponden a los tres «pecados» básicos de la ética budista: codicia, locura e ira. No es preciso explicar que, si codiciamos algo de otra persona, no podemos verla de forma objetiva. La vemos distorsionada por lo que nuestras ambiciosas expectativas quieren que sea, aquello que nuestra ira la obliga a ser, o lo que nuestra locura imagina que es.

Para ver a la otra persona de forma creativa es preciso observarla desde una perspectiva objetiva, es decir, sin proyecciones ni distorsiones, lo cual significa superar en uno mismo esos «vicios» neuróticos que necesariamente conducen a la proyección y la distorsión. Es preciso tomar plena conciencia de la realidad interior y exterior de uno mismo. Dicho de otro modo: sólo se puede experimentar de forma creativa si se alcanza cierto grado de madurez interior que reduce al mínimo la proyección y la distorsión.

La experiencia de captar la realidad de otro individuo ocurre a veces como una experiencia repentina y sorprendente. He visto a una persona en un centenar de ocasiones y, de pronto, cuando la veo por cen-

tésima primera vez, la veo plenamente y tengo la sensación de no haberla visto nunca hasta entonces. Su rostro, sus movimientos, sus ojos, su voz adquieren una nueva imagen, la cual se superpone a la anterior. Entonces comprendo la diferencia que existe entre los dos modos de ver. Lo mismo ocurre con un paisaje, un cuadro o con cualquier otro objeto conocido.

La visión de una persona o cosa en este sentido de máxima realidad es la condición necesaria para ofrecer una respuesta realista. La mayor parte de las respuestas es de orden tan irreal y puramente mental como casi toda la conciencia. Si leo en el periódico una noticia sobre la hambruna de la India, apenas reacciono o, si lo hago, es con un pensamiento; tal vez un pensamiento de desagrado, congoja o lástima. La situación es diferente si tengo ante mí a una persona que sufre. En ese caso reacciono con el corazón, con las manos y las piernas. Sufro con ella, tengo el impulso de ayudarla, doy rienda suelta a dicho impulso. Sin embargo, mucha gente reacciona sólo de modo marginal, aunque se enfrente a la concreción del sufrimiento de otra persona o de su felicidad. «Piensa» el sentimiento adecuado, lleva a cabo la acción adecuada y, aun así, permanece distante. Para responder de modo realista es preciso reaccionar con la fuerza humana real, la de sufrimiento, alegría, comprensión, realidad del «objeto» que experimenta algo. No se trata de reaccionar con el cerebro ni con los ojos u oídos, sino con toda la persona que es el sujeto que observa. En tales casos se piensa con el estómago, se

ve con el corazón. Si reacciono ante un objeto con los poderes reales internos más adecuados para la situación, el objeto cesa de ser un objeto. Me fundo con él en una sola cosa. Dejo de ser el observador. Dejo de ser el juez. Este tipo de respuesta se da en una situación de completa relatividad, en la cual el que ve y el que es visto, el observador y el observado, se funden en uno, aunque al mismo tiempo siguen siendo dos.

¿Cuáles son las condiciones de la actitud creativa, de ver y responder, de ser consciente y sensible ante lo que uno percibe conscientemente? En primer lugar, se requiere cierta capacidad de asombro. Los niños conservan todavía esa aptitud. Todos sus afanes consisten en intentar orientarse en un mundo nuevo, en captar las cosas siempre nuevas que aprenden a experimentar. Se asombran, se sorprenden, se maravillan y, gracias a ello, su reacción es creativa. Sin embargo, en cuanto se incorporan al proceso educativo, suelen perder esta capacidad. Sienten que deben saberlo todo y que, por lo tanto, es un signo de ignorancia sorprenderse o asombrarse ante algo. El individuo pierde la susceptibilidad para el asombro y da todo por sentado. La capacidad de asombro es, en efecto, la premisa de toda creación, ya sea en el arte o en la ciencia.

El matemático francés Poincaré expresó esta idea en un sucinto aforismo: «El genio científico es la capacidad de sorprenderse». Muchos descubrimientos científicos se logran a través de esta vía. El científico

observa con una mirada de asombro un fenómeno que muchos otros han visto antes que él sin sorprenderse. No ha perdido esa capacidad infantil, de modo que trata lo evidente como un misterio, aplica su energía mental a la resolución del enigma y así comienza su descubrimiento. Su cualidad de científico creativo proviene sólo en parte de la capacidad de resolución de problemas; lo más importante es la capacidad de asombro ante aquellas cosas que el científico medio considera evidentes.

La segunda premisa de la actitud creativa es la capacidad de concentración, una rara cualidad en la cultura occidental. Estamos permanentemente ocupados, pero sin concentración. Mientras desarrollamos una determinada actividad, ya estamos pensando en lo que haremos a continuación, en el momento en que dejaremos lo que tenemos entre manos para pasar a otra cosa. Si es posible, nos dedicamos simultáneamente a varias actividades. Desayunamos, escuchamos la radio y leemos la prensa al mismo tiempo que conversamos con nuestra pareja y con los niños. Hacemos cinco cosas a la vez, lo cual significa que no hacemos nada, puesto que no desarrollamos ninguna actividad con todas nuestras capacidades. Si uno se concentra plenamente, lo que hace en cada momento es la cosa más importante de la vida. Si me concentro cuando hablo con alguien, cuando leo, cuando camino, cuando desarrollo cualquier actividad, no hay nada más importante que lo que hago aquí y ahora. La mayor parte de la gente vive en el pasado o en el

futuro, pero no existe el pasado o el futuro como experiencia real. Sólo existe el aquí y el ahora. Obviamente, no puede haber verdadera conciencia ni verdadera expectativa de respuesta en el aquí y ahora, es decir, en la actitud de pleno compromiso con lo que hacemos, vemos, sentimos en este momento.

Los comentarios sobre lo que hago y siento plantean otro problema, a saber, el de la experiencia del yo, que es otra condición de la actitud creativa. Es cierto que la palabra «yo» y demás formas de primera persona forman parte de las últimas expresiones que aprende el niño en el desarrollo de su capacidad lingüística, pero en cuanto las adquiere las utiliza sin parar. Al expresar una opinión, por ejemplo, decimos: «Creo» esto o aquello. Si se analiza la opinión, sin embargo, se descubre que la persona sólo expresa lo que le enseñaron sus padres cuando era niño. Está sujeto a la ilusión de que es él quien piensa eso, cuando en realidad sería más correcto decir: «Esto se piensa en mí». Es la misma fantasía que tendría el tocadiscos si dijera: «Estoy tocando una sinfonía de Mozart», cuando sabemos que somos nosotros quienes ponemos el disco en el tocadiscos y que éste se limita a reproducir lo que está grabado ahí.

Estas reflexiones sobre el pensamiento son válidas también para el sentimiento. Supongamos que, tras preguntar a una persona que asiste a un cóctel cómo se siente, nos responde: «Estoy de maravilla; me siento muy feliz». Y, sin embargo, cuando la vemos salir del cóctel, nos da la impresión de que está triste, can-

sada; esa noche tal vez tiene pesadillas. ¿Se sentía realmente feliz? Si analizamos el fenómeno, concluimos que parece verdadero: la persona se veía bebiendo, sonriendo y charlando con otra gente que bebía, sonreía y charlaba, y concluyó que estaba de maravilla y feliz, al igual que los demás. A lo mejor se sentía triste, aburrida, indiferente, pero pensaba los sentimientos que le inculcaba la situación, las expectativas del sentimiento apropiado al acontecimiento social.

El sentido del yo, o el sentido de la identidad, significa que me percibo como el verdadero centro de mi mundo, como el verdadero artífice de mis actos. Ése es el significado de ser original. No se trata de descubrir algo nuevo, sino de experimentar de tal modo que la experiencia se origina en mí.

Todo ser humano tiene la necesidad de experimentar un sentido del yo, un sentido de la identidad. Enloqueceríamos si careciésemos de ese sentido. Ahora bien, el sentido de la identidad difiere según la estructura social de la cultura en la que vivimos. En una sociedad primitiva, donde el individuo no ha surgido todavía como tal, el sentimiento del «yo» puede describirse en términos de «yo es nosotros». Mi sentido de la identidad existe como una identificación entre mi propio ser y el grupo. A medida que el hombre avanza en el proceso de evolución y surge como individuo independiente, adquiere la capacidad de sentirse «yo».

Existen muchos malentendidos en torno al sentido del yo. Hay algunos psicólogos que creen que el

sentido del yo no es sino un reflejo del papel social que se le asigna, la respuesta a las expectativas de los demás con respecto a su persona. Aunque es cierto que, en términos empíricos, éste es el tipo de yo que la mayoría de la gente experimenta en nuestra sociedad, se trata de un fenómeno patológico, cuyo resultado es una profunda inseguridad, angustia y compulsión por adaptarse a toda costa a las exigencias sociales. Sólo se supera esta inquietud y este conformismo compulsivo si se desarrolla el sentido del yo que hemos comentado antes, donde me experimento creativamente como artífice de mis actos. Sin embargo, eso no requiere que me vuelva egocéntrico o narcisista; por el contrario, me experimento como «yo» sólo en el proceso de mi relación con los demás o, por referirme a nuestro tema principal, sobre la base de una actitud creativa. Si estoy aislado y desvinculado, sufro tal angustia que no puedo tener un sentido de la identidad y del yo. Lo que experimento en este caso es una sensación de propiedad sobre mi persona. Entonces siento que «mi casa es mi castillo». Mi propiedad soy yo. Lo que poseo, incluido mi conocimiento, mi cuerpo, mi memoria, constituye mi ser. Ésta no es una experiencia del yo en el sentido antes descrito, a saber, el yo como agente de experiencia creativa; es una experiencia del yo basada en el afán de aferrarme a mi persona como cosa, como propiedad. La persona con este tipo de actitud es, en realidad, prisionera de sí misma, está encerrada y vive necesariamente amedrentada e infeliz. Para adquirir

un auténtico sentido del yo, debe salir de su persona. Tiene que dejar de aferrarse a su ser como cosa, debe empezar a percibirse sólo en el proceso de respuesta creativa; paradójicamente, si puede experimentarse en este proceso, se pierde. Trasciende las fronteras de su propia persona, y en el mismo momento en que siente «yo soy» siente «yo soy tú», soy uno con el mundo entero.

Otra condición de la autenticidad es la capacidad de aceptar el conflicto y la tensión que surgen de la polaridad, en lugar de eludirlos. Esta idea contrasta con el clima de opinión actual, en el que se intenta evitar el conflicto en la medida de lo posible. Toda la educación moderna tiende a evitar al niño la experiencia del conflicto. Siempre se allana el camino, todo el mundo procura ser tolerante. Las normas éticas se nivelan de tal modo que apenas hay ocasión de experimentar el conflicto entre deseo y norma. Existe una superstición general de que los conflictos son dañinos y de que, por tanto, es preciso evitarlos. Lo verdadero es justamente lo contrario. Los conflictos son el origen del sentimiento de asombro, del desarrollo de la fortaleza, de lo que antes se denominaba «carácter». Si se evitan los conflictos, uno se convierte en una máquina bien engrasada, donde todo afecto se nivela de inmediato, donde se automatizan todos los deseos, donde se homogenizan todos los sentimientos. No sólo hay conflictos de naturaleza personal y accidental, por así decirlo, sino también otros profundamente arraigados en la existencia humana.

Me refiero aquí al conflicto derivado de la constatación de que estamos vinculados al reino animal a través de nuestro cuerpo, sus necesidades y su destrucción final, y a la vez trascendemos la naturaleza y el reino animal a través de la conciencia de la identidad, la imaginación y la creatividad. A pesar de que representamos todas las potencialidades que la especie humana tiene o tendrá, en nuestra corta experiencia vital desarrollamos sólo una parte infinitesimal de tales potencialidades. Planificamos y prevemos y, sin embargo, estamos sujetos a accidentes que no dependen de nuestra voluntad y planificación. Tomar conciencia de estos conflictos, experimentarlos profundamente, aceptarlos no sólo en un plano intelectual, sino también en el sentimental, es una de las condiciones de la creatividad. En cambio, su negación o su experimentación en un plano únicamente intelectual conduce a la experiencia marginal y superficial, que excluye la creatividad. Se debe añadir aquí que intentamos ignorar no sólo los conflictos, sino también las polaridades que existen en múltiples niveles. En el plano individual se manifiestan como polaridades del temperamento; en el nivel social la polaridad más importante se da entre los hombres y las mujeres. ¿Qué ha sido de esta oposición?

En un falso concepto de «igualdad», que equivale cada vez más a una identificación, hemos reducido esta polaridad. En la medida en que el ser humano de la sociedad moderna se transforma cada vez más en cosa, los hombres y las mujeres se cosifican y, por

tanto, la polaridad que los opone se reduce cada vez más. Los hombres y las mujeres son prácticamente iguales; su diferencia sólo mantiene cierta relevancia en el ámbito puramente sexual. En el proceso de atracción erótica, que es resultado de la oposición cósmica entre los polos masculino y femenino, se reduce sensiblemente su intensidad. El amor se transforma en grato compañerismo y pierde su carácter verdaderamente erótico y apasionado, que es la fuente de su creatividad. Hemos presenciado, de hecho, un gran avance en la cultura moderna en la conquista de la igualdad entre sexos, del mismo modo que hemos progresado mucho en la conquista de la igualdad racial. Sin embargo, no podemos enorgullecernos de este logro. A pesar de que en cierto sentido el proceso de igualdad es beneficioso, el precio ha sido el descuido de las verdaderas diferencias y polaridades. El concepto inicial de «igualdad» suponía que todos somos iguales en el sentido de que cada hombre es una cosa en sí y no se debe convertir en un medio para la consecución de fines ajenos. Es decir, en términos religiosos, todo hombre es hijo de Dios y ningún hombre debe ser dios o señor de otro. La igualdad requiere que cada uno de nosotros tenga la misma dignidad humana, a pesar de las diferencias; es el derecho a desarrollar las propias diferencias sin quebrantar el principio de que nadie tiene derecho a utilizarlas con el fin de explotar a los demás. Hoy, en cambio, igualdad significa identificación, significa no ser diferente del rebaño, y se teme constantemente

que las diferencias amenacen la igualdad. Estoy seguro de que sólo si se supera este punto de vista, si la identificación se sustituye de nuevo por la verdadera igualdad, se podrá desarrollar la creatividad.

Existe otro modo de expresar la condición de ser auténtico. Me refiero a la voluntad de nacer todos los días. El nacimiento no es un proceso que ocurre únicamente cuando el niño deja atrás la existencia fetal y comienza a respirar por sus propios medios. Este acontecimiento no es tan decisivo como parece en un sentido biológico. Aunque el niño recién nacido respira por sí mismo, es tan desvalido y dependiente como cuando formaba parte del cuerpo materno. El nacimiento tiene varias fases, incluso en el propio desarrollo biológico. Comienza cuando el bebé sale del útero; después pasa por el alejamiento del pecho materno, el regazo materno, las manos maternas. Toda capacidad nueva, la capacidad de hablar, caminar, comer, significa al mismo tiempo la superación de un estado anterior. El hombre está sujeto a una dicotomía peculiar. Teme perder el estado anterior, que es de certeza, y, sin embargo, quiere alcanzar un nuevo estado donde pueda utilizar sus fuerzas de modo más libre y completo. El hombre se siente dividido entre el deseo de regresar al útero y el ansia de nacer plenamente. Todo acto de nacimiento requiere la valentía de renunciar a algo, de salir del útero, de abandonar el pecho, de separarse del regazo, de soltar la mano, de perder todas las certezas y apoyarse en una única cosa: la capacidad de ser consciente y reaccio-

nar, es decir, la propia creatividad. Ser creativo significa considerar la trayectoria vital como un proceso de nacimiento constante, sin concebir ninguna fase de la vida como final. Lo más común es morir sin haber nacido plenamente. La creatividad significa nacer antes de morir.

La voluntad de nacer, es decir, la voluntad de renunciar a todas las «certezas» y espejismos, requiere valentía y fe: valentía para abandonar las certezas; valentía para ser diferente y soportar el aislamiento; valentía, como dice la Biblia en la historia de Abraham, para abandonar la propia tierra y la familia con el fin de viajar a una tierra ignota; valentía para no preocuparse por nada salvo por la verdad, no sólo en la actividad cognitiva, sino también en los sentimientos. Esta valentía sólo es posible desde el principio de la fe, entendida no sólo en el sentido actual de la palabra, como creencia en una idea que no se puede demostrar por medios científicos o racionales, sino también la fe en la acepción del Antiguo Testamento, donde el vocablo que designa este concepto (*Emunah*) significa también «certeza». La fe equivale a estar seguro de la realidad de la propia experiencia cognitiva y sentimental, ser capaz de confiar en ella, de apoyarse en ella durante la trayectoria de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), en *Gesammelte Werke* (G. W.), Frankfurt, S. Fischer Verlag, 1960, vol. 14, págs. 419-506 (trad. cast.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1998).

Fromm, E. *Gesamtausgabe in zwölf Bänden* (GA), compilación de Rainer Funk, Stuttgart y Múnich, Deutsche Verlags-Anstalt, y Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.

—, «Sozialpsychologischer Teil», GA I, 1936, págs. 139-187.

—, *Psychoanalyse und Ethik: Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, GA II, 1947, págs. 1-157 (trad. cast.: *Ética y psicoanálisis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965).

—, *Die Kunst des Liebens*, GA IX, 1956, págs. 439-518 (trad. cast.: *El arte de amar,* Barcelona, Paidós, 1959, 1ª ed.).

Hartoch, A., «The Childs Reaction to the Rorschach Situation», en L. B. Murphy, *Personality in Young Children*, vol. I, *Methods for the Study of Personality in Young Children*, Nueva York, Basic Books, 1956, págs. 153-180.

Horney, K., *The Neurotic Personality of Our Time*, Nue-

va York, W. W. Nortin and Co., 1937 (trad. cast.: *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Barcelona, Paidós, 1981).

Marx, K., *Das Kapital* (1894), 3 vols., MEW 23 a 25 (trad. cast.: *El capital*, Madrid, Alba, 1999).

Marx, K. y F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (= MEGA)*: Werke – Schriften – Briefe, im Auftrag des Marx-Engels-Lenin-Instituts Moskau*, edición de V. Adoratskij, primera parte, *Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des Kapital*, Berlín, 1932.

—, *Werke* (= MEW), edición del Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlín, Dietz Verlag.

—, *Die deutsche Ideologie*, MEGA, 1, 5, (trad. cast.: *La ideología alemana*, Madrid, Losada, 2005).

Paz, O., *The Labyrinth of Solitude* (1950), Nueva York, Grove Press, 1962 (ed. cast.: *El laberinto de la soledad*, Madrid, Cátedra, 1993).

FUENTES

1. «El hombre no percibe su ser como algo propio» se publicó originalmente como «Man does not experience himself as his» en *Merrill-Palmer. Quarterly of Behavior and Development*, Detroit, vol. 5, 1958, págs. 3-14. Copyright © 1958 by Erich Fromm.
2. «La "esencia" del hombre está en las preguntas, no en las respuestas» se publicó originalmente como «The questions, not the answers, are man's "essence"» en E. Fromm, «Introduction», en E. Fromm y R. Xirau, *The Nature of Man. Readings*, Nueva York, Macmillan, 1968, págs. 3-11. Copyright © 1968 by Erich Fromm.
3. «La libertad, el verdadero logro de la persona humana» se publicó originalmente como «Freedom the authentic achievement of the human person» en E. Fromm, «Introduction», en E. Fromm y R. Xirau, *The Nature of Man. Readings*, Nueva York, Macmillan, 1968, págs. 11-21. Copyright © 1968 by Erich Fromm.
4. «El yo es fuerte en la medida en que actúa» se publicó originalmente como «The self is as strong as it is active» en *Escape from Freedom*, Nueva York, Farrar and

Rinehart, 1941, págs. 257-265 y 241-255. Copyright © 1941 by Erich Fromm (trad. cast.: *El miedo a la libertad,* Barcelona, Paidós, 2006, págs. 263-270 y 248-261).

5. «El hombre no sólo vende mercancías, también a sí mismo» se publicó originalmente como «Man does not only sell commodities, he sells himself» en *Escape from Freedom*, Nueva York, Farrar and Rinehart, 1941, págs. 117-120; 127 y sigs., 186-205; *The Sane Society*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1955, pág. 141; *Escape from Freedom, op. cit.*, pág. 255 y sigs. Copyright © 1941 by Erich Fromm (trad. cast.: *El miedo a la libertad,* Barcelona, Paidós, 2006, págs. 134-137; 143-144; 196; 197-213; 261-262).
6. «El ser humano de nuestros días está lleno de un sentimiento de profunda impotencia» se publicó originalmente como «Der heutige Mensch ist vom Gefühl einer tiefen Ohnmacht erfüllt» en *Zeitschrift für Sozialforschung*, París 6, 1937, págs. 95-119. Reimpreso en *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, Múnich, Deutsche Verlags-Anstalt y Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, vol. I, págs. 189-206. Copyright © 1937 by Erich Fromm.
7. «La distinción entre autenticidad y apariencia» se publicó originalmente como «To see the distinction between authenticity and façade» en «Therapeutic Aspects of Psychoanalysis», en E. Fromm, *The Art of Listening*, Nueva York, The Continuum Publishing Corporation, 1994, págs. 45-193, y 103; «The Creative Attitude», en H. A. Anderson (comp.), *Creativity and Its Cultivation*, Nueva York, Harper and Row, 1959, págs. 44-54. Copyright © 1959 by Erich Fromm.

«El hombre vive, pues, como si lo hubieran hipnotizado, como si sus actos respondieran a su querer, sentir y pensar propios, y no se da cuenta de que ha sido víctima de las fuerzas de sugestión.»

Erich Fromm

Diseño de cubierta: IDEE. Imagen de cubierta: Archivo Ilsa

ERICH FROMM

El conocimiento de lo verdaderamente importante no puede obedecer a dictados externos a nosotros mismos, ya que una vida consciente debe cobrar forma a partir de nuestro interior. En lugar de verdades virtuales, aquello que necesitamos es lo auténtico.

El sufrimiento, la depresión y el vacío interior que sufren algunas personas nos enseñan que la vida y el crecimiento psíquico tienen sus propias leyes y que los seres humanos no viven auténticamente.

Sin embargo, es posible aprender a conocernos mejor si evocamos nuestra fuerza original, recuperando así la sintonía con nuestro yo más profundo.

En los artículos de este volumen, que abarcan un período de más de treinta años, Erich Fromm se pregunta por la «esencia» o «naturaleza» del ser humano para hallar el camino hacia esa autenticidad perdida.

Erich Fromm nos invita a ser consecuentes con nuestro auténtico yo y nos recuerda que «La alegría es el fruto de una vida intensa».

9 788449 320002 38202

www.paidos.com

Creative Commons